

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**VERDADE E SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT: DA  
ANALÍTICA DO PODER À GENEALOGIA DA ÉTICA.**

DANIEL VERGINELLI GALANTIN

CURITIBA

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DANIEL VERGINELLI GALANTIN

VERDADE E SUBJETIVIDADE NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT: DA  
ANALÍTICA DO PODER À GENEALOGIA DA ÉTICA.

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado  
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e  
Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. André de Macedo Duarte

CURITIBA

2013

Catálogo na publicação  
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607  
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Galantin, Daniel Verginelli

Verdade e subjetividade no pensamento de Michel Foucault : da  
analítica do poder à genealogia da ética / . – Curitiba, 2013.  
160 f.

Orientador: Profº. Drº. André de Macedo Duarte

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências  
Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1. Foucault, Michel, - 1926-1984 – Crítica e interpretação.
2. Verdade. 3. Genealogia (Filosofia). 4. Ética. I. Título.

CDD 194

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E  
CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, .....

Prof. Doutor \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

## **AGRADECIMENTOS**

A meu orientador Dr. André de Macedo Duarte, pelo incomensurável incentivo e apoio concedidos desde o início de minha formação durante a iniciação científica. Agradeço também pelos conselhos que, embora sempre direcionados à prudência, nunca me desencorajaram a dialogar com outros autores.

Ao inestimável apoio que meus pais, Luiz Antônio Galantin e Maria Helena Verginelli, deram durante minha trajetória.

A Dra. Maria Rita de Assis César que me conduziu ao caminho da filosofia em sua disciplina desde minha graduação.

Aos amigos do grupo de estudos Michel Foucault: Cassiana Lopes Stephan, Jamil Casi, Tatiana Silveira, Tiago Baltazar, Waldson Reis, Caroline Kelm, Thiago Fortes Ribas, Juslaine, Érico Pöttker, Carol Coraça, Daniele Guizzo. As discussões que tivemos nestes dois anos foram fundamentais para esta dissertação. Espero que continuemos sempre com este elevado nível de discussão.

Ao grupo de estudos Nietzsche da PUC-PR, especialmente aos professores Dr. Jorge Luiz Visenteiner, Dr. Jelson Oliveira e Dr. Chiara Piazzesi pelo acolhimento e apoio que tive durante minha iniciação científica.

Aos meus amigos Fernando Bagiotto Botton, Thiago Dantas, Jeovane Camargo, Mariana Cabral Tomzhinsky, Gustavo Jugend, Paulo Gustavo Román, Allyson Aquino, Julien Coelho, Tiago Rickli, Juliano Solanho, Guilherme Abilhoa, Fidélis Gombrowicz, Mateus França, Rodrigo Ponce, Antonio Marcus, Franciele Grabowski, Rodrigo Salles Graça e Gabriel Castro pela proximidade na distância.

Aos professores Dr. Marco Antônio Valentim, Dr. Maria Isabel Limongi, Dr. Luiz Damon Moutinho, Dr. Paulo Vieira Neto pelas discussões e apoio. Ao professor Dr. Guilherme Castelo Branco pela participação na banca e apoio no GT Pensamento Contemporâneo. Ao professor Dr. César Candioto, pelo apoio na qualificação e pelas preciosas conversas que tivemos.

A todos os integrantes da Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPR pela ajuda com a burocracia.

Ao professor Dr. Philippe Sabot pela indicação de bibliografia e dicas que contribuíram para a abertura de novos caminhos nesta pesquisa.

À CAPES agradeço pela bolsa concedida nos anos de 2011 e 2012. Manifesto o desejo de continuar presenciando o aumento constante no número de bolsas concedidas nos programas de pós-graduação tanto por esta quanto por outras instituições de fomento, assim como pelo governo federal. Uma política nesta área só pode ter atuação efetiva se continuar por longo prazo.

*O meu conceito de liberdade.* – Às vezes o valor de uma coisa reside não no que com ela ganhamos ao obtê-la, mas sim no que temos que pagar para a possuímos, – no seu *preço*. Dou um exemplo. As instituições liberais deixam de ser liberais assim que são alcançadas: não há em seguida coisa que cause prejuízos mais destruidores e radicais para a liberdade que as instituições liberais (...) com elas sempre triunfa o animal de rebanho (...). Essas mesmas instituições, enquanto ainda não foram conquistadas, produzem efeitos completamente diferentes; então fomentam poderosamente de facto a liberdade. Vistas as coisas com mais rigor, é a guerra que produz esses efeitos, a guerra *pela conquista* das instituições liberais, a qual, por ser guerra, faz perdurar os instintos *não liberais*. E a guerra educa para a liberdade. Pois o que é ter liberdade? Ter vontade de auto-responsabilidade. Manter as distâncias que nos separam. Tornar-se mais indiferente à fadiga, à dureza, às privações, à própria vida (...). O tipo mais alto de homens livres teria de ser procurado ali onde constantemente é superada a mais alta servidão: a cinco passos da tirania, rente ao limiar do perigo da servidão. Isto é psicologicamente verdadeiro se aqui, por ‘tiranos’, se entendem instintos inexoráveis e terríveis, que exigem contra si o máximo de disciplina (...) isto é também politicamente verdadeiro (...). Aquelas grandes estufas para cultivo da espécie forte, a espécie mais forte de homem que até agora existiu, as sociedades aristocráticas à maneira de Roma e de Veneza, conceberam a liberdade exatamente no mesmo sentido em que eu a concebo também: como algo que se tem e *não* se tem, que se *quer*, que se conquista... (Friedrich Nietzsche).

*Depuis quelque temps déjà, la seule philosophie qui vive, celle de l'école allemande, tendit à faire de la connaissance dernière l'extension de l'expérience intérieure. Mais cette phénoménologie donne à la connaissance la valeur d'une fin à laquelle on arrive par l'expérience. C'est un alliage boiteux: la part faite à l'expérience y est à la fois trop et pas assez grande. Ceux qui lui font cette place doivent sentir qu'elle déborde, par un immense possible, l'usage auquel ils se bornent. Ce qui préserve en apparence la philosophie est le peu d'acuité des expériences dont partent les phénoménologues. Cette absence d'équilibre ne survit pas à la mise en jeu de l'expérience allant au bout du possible. Quand aller au bout signifie tout au moins ceci: que la limite qu'est la connaissance comme fin soit franchie* (Georges Bataille).

*L'expérience-limite est celle qui attend cet homme ultime, capable une dernière fois de ne pas s'arrêter à cette suffisance qu'il atteint; elle est le désir de l'homme sans désir, l'insatisfaction de celui qui est satisfait "en tout", le pur défaut, là où il y a cependant accomplissement d'être. L'expérience-limite est l'expérience de ce qu'il y a hors de tout, lorsque le tout exclut tout dehors, de ce qu'il reste à atteindre, lorsque tout est atteint, et à connaître, lorsque tout est connu: l'inaccessible même, l'inconnu même* (Maurice Blanchot).

**Resumo:** Esta dissertação tem como objetivo apontar as transformações nas articulações entre verdade e subjetividade pelas quais passou o trabalho filosófico de Michel Foucault entre as décadas de 1970 e 1980. Ao final, procuramos formular algumas interrogações políticas contemporâneas incitadas por estes deslocamentos, assim como destacar elementos para a compreensão do engajamento político inerente à prática filosófica foucaultiana. Iniciamos com o estudo da construção do aporte teórico através do qual o filósofo francês aborda as relações de poder, de modo a enfatizar a multiplicidade de suas práticas, assim como, especialmente, sua capacidade de produzir realidades. No segundo capítulo, discutimos trechos de *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* de modo a mostrar como nosso autor põe em prática sua abordagem teórica, em vista da qual, neste período de suas investigações, a articulação entre verdade e subjetividade resulta na constituição de sujeitos. Estes efeitos de constituição subjetiva podem ser alterados com a transformação desta articulação, consideração a partir da qual Foucault inaugura outra forma de engajamento político para os intelectuais. No terceiro capítulo, mostramos como, a partir de 1978, nosso autor desloca sua abordagem do poder enquanto relações de força para as chamadas práticas de governo. Tal deslocamento permite compreender certas continuidades históricas entre tecnologias distintas de poder, assim como fornece subsídios para a abertura do eixo ético de suas investigações a partir da equivocidade do termo “governo” – o qual pode designar tanto o governo de si quanto o governo dos outros. Neste contexto, o estudo das práticas de confissão e direção de consciência na genealogia do poder pastoral apontam para a necessidade de considerar o reconhecimento do sujeito por si mesmo no processo de sua constituição. Por outro lado, esta mesma dimensão de reconhecimento parece assumir um papel privilegiado na consideração das resistências a formas determinadas de condução de condutas. No quarto e último capítulo discutimos alguns aspectos da genealogia do sujeito ético antigo, momento em que encontramos outra forma de articulação entre verdade e subjetividade. Trata-se então de considerar a verdade em sua relação com os exercícios espirituais de transformação ética dos sujeitos, concebidos como condição de seu acesso à verdade. Nos cursos do Collège de France da década de 1980, os discursos verdadeiros articulam-se a exercícios espirituais que transformam o *êthos* dos sujeitos. Assim, Foucault mostra que entre os antigos se estabelece um vínculo entre verdade e subjetividade em vista do qual a verdade transforma os sujeitos, aspecto que destaca sua irredutibilidade com relação à moderna transformação de sujeitos em objetos de conhecimento. Finalmente, este gênero de pesquisas suscita interrogações contemporâneas acerca do vínculo entre política e espiritualidade, assim como instaura o

problema da subjetivação e da dessubjetivação na compreensão contemporânea da dimensão política da espiritualidade.

**Palavras-chave:** verdade, subjetividade, genealogia, ética



**Résumé:** Cette dissertation a l'objectif de mettre en relief les transformations que l'articulation entre vérité et subjectivité a subi dans le travail philosophique de Michel Foucault entre les décennies de 1970 et 1980. À la fin, on essaie de formuler quelques interrogations politiques contemporaines incitées par ces déplacements, de même qu'on souligne quelques éléments pour comprendre l'engagement politique propre à la pratique philosophique foucauldienne. On commence par l'étude de l'arsenal théorique avec lequel le philosophe français saisit les relations de pouvoir, donnant spéciale attention à la multiplicité des pratiques et spécialement à ses capacités de production de réalités. Dans le chapitre deux, on discute quelques passages de *Surveiller et punir* et de *La volonté de savoir* pour souligner la mise-au-point de cette démarche, de façon à montrer que les articulations entre vérité et subjectivité constituent les sujets entendus comme leurs effets. En fait, tels effets de constitution de la subjectivité peuvent subir des changements par le déplacement de cette articulation, mouvement par lequel Foucault ouvre des nouvelles possibilités d'engagement politique pour les intellectuels. Après, dans le troisième chapitre on souligne le déplacement foucauldien de l'approche du pouvoir entendu comme relations de force au nom des pratiques de gouvernement à partir de 1978. Ce changement conceptuel lui permettra la compréhension de continuités entre des différentes technologies de pouvoir, de même qu'il lui fournira des outils pour l'ouverture de l'axe éthique de ses recherches à partir de l'équivocité du terme « gouvernement » - lequel désigne aussi bien le gouvernement de soi que le gouvernement des autres. L'étude des pratiques de confession et de direction de conscience dans le contexte de la généalogie du pouvoir pastoral impose l'exigence de considérer la reconnaissance du sujet par soi-même dans le procès de sa propre constitution. De l'autre côté, cette même reconnaissance prendra un rôle privilégié dans la considération des résistances aux formes de conduction de conduites. Finalement, dans le dernier chapitre nous nous concentrons aux travaux foucauldiens de la généalogie du sujet éthique antique, où l'on trouvera une autre forme d'articulation entre vérité et subjectivité. Dans les derniers cours donnés au Collège de France il s'agira alors de considérer la vérité comme exercice spirituel de transformation éthique des sujets en tant que condition de leur accès au vrai, de manière que les discours de vérité s'articulent à des exercices spirituels de transformation de l'*éthos* du sujet. De cette façon, chez les antiques on trouve un lien entre vérité et subjectivité où la première transforme les sujets, ce qui la rend irréductible par rapport à la moderne transformation des sujets en objets de connaissance. Ce genre de recherches apporte finalement de nouvelles interrogations contemporaines à propos des liens entre politique et spiritualité, ouvrant ainsi le chemin pour

la considération du problème de la relation entre subjectivation et dé-subjectivation en ce qui concerne à la dimension politique de la spiritualité.

**Mots-clés:** vérité, subjectivité, généalogie, éthique

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. FIGURAS DA RELAÇÃO ENTRE VERDADE E PODER NA PASSAGEM DA ARQUEOLOGIA PARA A GENEALOGIA.....</b>	<b>9</b>
<i>1.1 Verdade e Poder na Ordem do Discurso: efeitos repressivos.....</i>	<i>10</i>
<i>1.2 Verdade e poder no início dos estudos genealógicos: a positividade do poder.....</i>	<i>20</i>
<i>1.3 Verdade e subjetividade no estudo das práticas judiciárias.....</i>	<i>32</i>
<b>CAPÍTULO II – ARTICULAÇÕES ENTRE VERDADE E SUBJETIVIDADE NOS ESTUDOS GENEALÓGICOS: O SUJEITO MODERNO CONSTITUÍDO NO INTERIOR DE MECANISMOS DE SUJEIÇÃO.....</b>	<b>46</b>
<i>2.1 A investigação das condições políticas de possibilidade das formas da verdade relacionadas à provação, inquérito e exame.....</i>	<i>48</i>
<i>2.2 A articulação entre verdade e subjetividade em Vigiar e Punir.....</i>	<i>52</i>
<i>2.3 O poder disciplinar em ação: vigilância hierárquica, sanção normalizadora e exame.....</i>	<i>56</i>
<i>2.4 A reflexão metodológica acerca das relações de poder-saber em A Vontade de saber.....</i>	<i>60</i>
<i>2.5 O indivíduo como efeito das interações entre poderes e saberes.....</i>	<i>68</i>
<i>2.6 Implicações políticas e teóricas da análise genealógica do poder.....</i>	<i>70</i>
<b>CAPÍTULO III – GOVERNAMENTALIDADE E GOVERNO: GOVERNAR A SI E AOS OUTROS.....</b>	<b>83</b>
<i>3.1 A construção do neologismo governamentalidade.....</i>	<i>88</i>
<i>3.2 O governo pastoral.....</i>	<i>92</i>
<i>3.3 O estudo das práticas de governo e as articulações entre ética e política.....</i>	<i>98</i>
<b>CAPÍTULO IV – ARTICULAÇÕES ENTRE VERDADE E SUBJETIVIDADE NOS ÚLTIMOS ESTUDOS DE MICHEL FOUCAULT: A SEPARAÇÃO ENTRE VERDADE E ESPIRITUALIDADE.....</b>	<b>108</b>
<i>4.1 O deslocamento para o estudo das técnicas de si durante a década de 1980.....</i>	<i>112</i>
<i>4.2 Sobre a relação entre verdade e espiritualidade em A Hermenêutica do Sujeito.....</i>	<i>118</i>
<i>4.3 Exemplo da vinculação entre verdade e espiritualidade em Demétrius.....</i>	<i>125</i>
<i>4.4 Verdade espiritual e verdade de conhecimento.....</i>	<i>131</i>
<i>4.5 Repercussões políticas contemporâneas dos estudos sobre a ética antiga.....</i>	<i>135</i>
<i>Bibliografia.....</i>	<i>147</i>



## Introdução

O tema desta dissertação são as mudanças na articulação entre verdade e subjetividade pelas quais passaram os estudos de Michel Foucault entre as décadas de 1970 e 1980 (desde a analítica do poder até a genealogia da ética), assim como suas respectivas implicações e ressonâncias políticas. Sem pretendemos esgotar o referido tema, acreditamos ser mais proveitoso discutir a transformação de um pensamento, estabelecendo um recorte temático e temporal que nos permita discuti-lo em seus deslocamentos. Em decorrência da necessária delimitação bibliográfica, abordaremos especialmente alguns aspectos de livros como *A ordem do Discurso*; *Vigiar e Punir*; *A vontade de saber*; *Em defesa da sociedade*; *O uso dos prazeres* e *A Hermenêutica do Sujeito*. Também será imprescindível o estudo dos artigos, conferências e entrevistas reunidos nos dois volumes dos *Dits et Écrits*. Normalmente, é neles que Michel Foucault discute possíveis conexões de suas pesquisas com problemas políticos contemporâneos.

Esta dissertação apresenta uma estrutura de quatro capítulos. No primeiro deles destacamos a construção do aparato teórico-metodológico foucaultiano dedicado a orientar, especialmente entre 1970 e 1976, as investigações acerca da articulação entre verdade e poder, assim como suas conseqüências na produção de sujeitos. Iniciamos com uma análise da aula inaugural ministrada no *Collège de France* no ano de 1970, onde encontramos uma reflexão filosófica acerca das articulações entre a produção de verdades e as relações de poder: trata-se de investigar os procedimentos de controle externos e internos do discurso. Nesta aula, nosso autor retoma sua concepção descontinuista de história,<sup>1</sup> avessa tanto às teleologias quanto às totalizações que homogenizam uma época; assim como a abordagem da verdade concebida enquanto *efeitos* de verdade, ou constituição histórica de modos de

---

<sup>1</sup> Trata-se, como em *A Arqueologia do Saber*, da concepção de história situada no encontro da ênfase nas rupturas no interior da história das ciências (tal como nos trabalhos de Georges Canguilhem e Gaston Bachelard), com o aparecimento das longas durações nos estudos da segunda geração da *École des Annales* (Fernand Braudel e E. Le-Roi Ladurie). Ambos os modos de análise acabam por multiplicar os acontecimentos e permitem colocá-los em séries heterogêneas: “O aparecimento dos períodos longos na história de hoje não é um retorno às filosofias da história, às grandes eras do mundo, ou às fases prescritas pelo destino das civilizações; é o efeito da elaboração, metodologicamente organizada, das séries. Ora, na história das idéias, do pensamento e das ciências, a mesma mutação provocou um efeito inverso: dissociou a longa série constituída pelo progresso da consciência, ou a teleologia da razão, ou a evolução do pensamento humano; pôs em questão, novamente, os temas da convergência e da realização; colocou em dúvida as possibilidades da totalização (...). (FOUCAULT, 2005, p.9). A mesma concepção de história pode ser encontrada em *A Ordem do Discurso*: “(...) foi por estreitar ao extremo o acontecimento, por levar o poder de resolução da análise histórica até as mercúrias, às atas notoriais, aos registros paroquiais, aos arquivos portuários seguidos ano a ano, semana a semana, que se viu desenhar para além das batalhas, dos decretos, das dinastias, fenômenos maciços de alcance secular ou plurissecular” (FOUCAULT, 2006, p.55). A reflexão completa encontra-se no mesmo trecho da obra (FOUCAULT, 2006, pp.54-60).

separação entre o verdadeiro e o falso, o que não era um elemento novo em seus estudos. Ocorre apenas uma maior diferenciação no interior dos mecanismos de controle externos ao discurso, os quais parecem carregar consigo uma concepção predominantemente repressiva do poder<sup>2</sup>. Dada a ênfase concedida por Foucault aos mecanismos de controle externos, dedicamo-nos mais à investigação da vontade de verdade, a qual carrega um visível nietzschianismo. Este aspecto também demonstrará certo contraste entre o modo como nosso autor aborda a filosofia antiga no começo dos anos 70 e o modo como esta será abordada posteriormente: a ênfase na ruptura entre pré-socráticos e pós-socráticos será alterada, na década seguinte, em nome de uma maior atenção às filosofias pós-socráticas e à capacidade etopoética da verdade no interior das mesmas.

Argumentamos que com o artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”, com o início das investigações históricas das práticas judiciais e com sua atuação no G.I.P., Michel Foucault passa a enfatizar outra dimensão das relações de poder. A partir de então, nosso autor formulará um dos principais aspectos de sua analítica do poder: trata-se de conceber o poder, em um determinado contexto espaço-temporal, enquanto conjunto múltiplo de relações positivas capazes de criar realidades: especialmente domínios de conhecimento, objetos de conhecimento e sujeitos de conhecimento. Sua positividade é enfatizada especialmente a partir do artigo sobre Nietzsche, assim como a produção de saberes e sujeitos de conhecimento é discernida a partir de outra reflexão metodológica presente no ciclo de conferências *A verdade e as formas jurídicas*, cuja base também é constituída por alguns aspectos da filosofia nietzschiana. Concluimos o primeiro capítulo com uma comparação que acaba por contrastar uma tácita concepção negativa de poder presente em *A Ordem do Discurso* e a eminente positividade do mesmo, ressaltada após o artigo de 1971, a qual marcará as pesquisas de Foucault a partir de então.

No segundo capítulo, mostraremos como Foucault põe em prática o aparato teórico-metodológico construído durante a década de 1970<sup>3</sup>, assim como as implicações políticas de tais estudos. Tomaremos como base especialmente *Vigiar e Punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976), a partir de onde destacamos o estudo dos campos de imanência formados pelas

<sup>2</sup> Em linhas gerais trata-se de uma concepção de poder repressivo muito pouco definida, mas que parece estar implicitamente presente no prefácio da edição original de seu primeiro livro, quando Foucault diz procurar: “(...) ce degré zéro de l’histoire de la folie, où elle est expérience indifférenciée, expérience non encore partagée du partage lui-même” (FOUCAULT, 2001a, p.187); ou ainda, quando diz fazer uma “histoire, non de la psychiatrie mais de la folie elle-même, dans sa vivacité, avant toute capture par le savoir” (FOUCAULT, 2001a, p.192). Em ambos os casos nosso autor parece sugerir a possibilidade de aceder a uma loucura reprimida por saberes e poderes.

<sup>3</sup> Vale ressaltar que a analítica foucaultiana do poder é enriquecida, aos poucos, através dos cursos ministrados no *Collège de France* desde 1970.

articulações entre poderes e saberes, os quais se consolidam em mecanismos de sujeição que transformam sujeitos em objetos de conhecimento. Não faremos uma análise minuciosa dos mecanismos disciplinares e biopolíticos, os quais aparecem respectivamente nas obras de 1975 e 1976 – especialmente no último caso, onde a sexualidade é estudada enquanto o local privilegiado de articulação entre as disciplinas do corpo e a biopolítica da população. Interessa-nos antes mostrar como em ambos os casos nosso autor trata de mostrar a constituição de sujeitos no interior do campo de imanência formado pelas articulações entre poderes, verdades e saberes.

A partir do cruzamento da reflexão metodológica presente em *A Vontade de Saber* com observações do curso *Em defesa da sociedade*, defendemos que na analítica do poder da década de 1970 os sujeitos são produzidos, constituídos no interior de mecanismos de sujeição, por relações de força que os transpassam ao mesmo tempo em que produzem verdades referentes aos mesmos. Para isto, procedimentos de vigilância, sanção normalizadora, exame e normalização são fundamentais.

As implicações políticas destes estudos são significativas. Argumentamos que ao conceber as relações de poder a partir de um campo que acaba por transbordar o Estado (como, por exemplo, na relação entre médicos e pacientes, professores e alunos, homens e mulheres), assim como ao considerar que as instituições imprescindíveis para seu funcionamento agem a partir de tecnologias políticas específicas e irredutíveis ao modelo da soberania e do contrato, Foucault nos permite entender como as revoluções cujo principal objetivo foi a tomada do Estado reproduziram os mesmos mecanismos de sujeição que funcionavam anteriormente a elas. Em contrapartida, vemos que o campo de atuação política, a possibilidade de resistências, inversões, deslocamentos e transformações também amplia-se para além dos limites estatais com a analítica foucaultiana do poder.

Em decorrência, a atuação política do intelectual altera-se substancialmente com esta nova abordagem do poder, o que é sugerido através da figura do “intelectual específico” em sua diferença para com o “intelectual universal”. Em linhas gerais, a importância da atuação do intelectual específico está no fato de, a partir de suas condições de vida e campo de trabalho, ele ser um dos atores engajados na transformação da política da verdade de sua época. Trata-se de colocar em questão o modo como a produção de verdades incita e é sustentada por relações de poder, de modo que o intelectual abandona a posição de porta-voz do justo e verdadeiro para todos. Assim, os problemas políticos dos intelectuais não giram mais em torno dos termos ciência-ideologia, mas dos termos verdade e poder. Em linhas

gerais, acreditamos que podemos compreender na definição do intelectual específico e sua forma de atuação a figura contemporânea do intelectual articulado às lutas dos movimentos sociais.

Em seguida, iniciamos o terceiro capítulo no qual discutimos o deslocamento da abordagem foucaultiana do poder enquanto relações de forças germinais para os distintos modos de governo, concebendo-o em termos da condução de condutas. Este deslocamento possibilitará a constituição do eixo ético nas pesquisas do filósofo francês, ao qual será dedicado o último capítulo. Um dos motivos do deslocamento de foco da analítica dos poderes para a genealogia da ética são os problemas trazidos pelo estudo das práticas de confissão, as quais serão abordadas em *Segurança, território, população* a partir da genealogia do poder pastoral. Com o estudo das práticas de governo nosso autor passa a considerar pontos de continuidade entre tecnologias de poder distintas, como o poder pastoral e o dispositivo da sexualidade. Ao mesmo tempo, a própria noção de governo carrega uma equivocidade, podendo designar tanto o governo dos outros quanto o governo de si mesmo. Neste contexto as práticas de confissão são privilegiadas, uma vez que articulam ambos os eixos através da extração da verdade: indivíduos conduzem a si mesmos a partir de enunciados verdadeiros e ocultos, referentes à sua interioridade, os quais, ao serem endereçados a outrem, reforçam os laços de obediência entre dirigido e diretor. A importância da confissão é central para os dispositivos modernos de sujeição; no entanto, a singularidade histórica desta forma de reconhecimento será atestada em seus últimos cursos, quando for demonstrada a inexistência ou distinta finalidade de tais procedimentos na Grécia clássica e na antiguidade greco-romana – muito embora a verdade fosse central na constituição ética de sujeitos também na antiguidade.

Deste modo, nosso autor passa a conceder um papel cada vez mais ativo à participação do sujeito em seu próprio processo de constituição, pois, no caso da confissão, faz-se necessário que o dirigido se identifique nas verdades sobre si endereçadas ao diretor. Simultaneamente, a dimensão do governo de si também pode ser considerada um lugar privilegiado das resistências, as quais passam a ganhar maior materialidade na medida em que designam práticas pelas quais determinados grupos procuram ser conduzidos para outros fins, de outras maneiras, por outros diretores, assim como conduzem-se a si mesmos de maneira dissonante daquela preconizada pela forma de governo à qual eles resistem. Em linhas gerais, temos aí as contra-condutas, as quais indicam que as resistências a uma forma de governo



passam pelo processo de desgarrar-se de si mesmo assim como de constituir-se de um modo desviante, articulando-se assim os planos da ética e da política.

No quarto e último capítulo abordaremos a articulação entre verdade e subjetividade no contexto da ética antiga. Com isso pretendemos apontar linhas que matizam sua diferença para com a mesma articulação no caso moderno, estudado nos dois primeiros capítulos, visto que na antigüidade encontramos outro estatuto para a relação entre verdade e subjetividade. Cabe ressaltar que a compreensão desta diferença não se dá a partir de uma descrição erudita e desinteressada, pois estas pesquisas apresentam elementos teóricos capazes de desfundamentar os mecanismos de assujeitamento modernos. A própria descrição da singularidade histórica destes processos de assujeitamento é indissociável de sua transformação no presente, questão para a qual também parecem contribuir alguns elementos da filosofia antiga estudados por Foucault. Em outras palavras, fazer a genealogia de nosso ser histórico é mostrar como viemos a ser aquilo que somos, mas, ao mesmo tempo, este trabalho abre fissuras e possibilidades para que deixemos de sê-lo e nos tornemos outros ainda no presente.

Assim, iniciamos a discussão do eixo ético na pesquisa foucaultiana. Aberta em 1978, a investigação do eixo ético foi enriquecida posteriormente, levando nosso autor a dedicar praticamente toda a introdução de *O uso dos prazeres* à sua descrição. Em linhas gerais, Foucault aborda a ética não a partir do código moral, assim como também não se trata de estudar o comportamento dos indivíduos perante um código (se eles são mais ou menos obedientes), pois conceber a ética como relação à lei é generalizar apenas uma dentre várias outras de suas possibilidades históricas. Para Foucault, trata-se de abordar a relação consigo (*rapport à soi*) na constituição de si mesmo como sujeito ético e as técnicas de si que lhe servem de suporte.

Tanto no caso antigo quanto no moderno, os jogos de verdade apresentam um papel essencial na constituição do sujeito ético, mas sua atuação, assim como a forma da verdade em ambos os casos, não é a mesma. Para discutir a forma da verdade presente nos estudos relativos à antigüidade, dedicamos atenção especial ao curso *A Hermenêutica do Sujeito*, de 1982. Interessa-nos particularmente o diagnóstico da separação histórica entre verdade e espiritualidade, sendo esta última concebida nos termos das transformações pelas quais o sujeito deve passar no processo de acessar a verdade. Tanto para as filosofias da Grécia clássica quanto para as greco-romanas, os sujeitos não eram de antemão capazes de acessar a verdade. Para isto fazia-se necessário um conjunto de exercícios espirituais operadores desta

transformação. No caso das filosofias antigas, os discursos verdadeiros requeriam exercícios práticos cotidianos (como meditação, escuta e dietas), formando um conjunto que era capaz de subjetivação: a prática da verdade resultava em subjetivação, entendida aqui como um procedimento em que a verdade afeta o sujeito em seu modo de relacionar-se consigo e com os outros; em outras palavras, ela afeta seu *êthos*, tornando-o inabalável em relação aos revezes que podem atingi-lo e fazendo com que o indivíduo encontre os verdadeiros prazeres. O tema central capaz de mobilizar o viés espiritual da verdade, tanto nos textos clássicos quanto greco-romanos, é a prescrição do cuidado de si (*epiméleia heautoû* ou *cura sui*), tomado como fio condutor do curso inteiro.

Outro termo cujo sentido é análogo ao da espiritualidade e derivado do cuidado de si refere-se à capacidade *etopoética* do *lógos* filosófico: capacidade de fabricação ou transformação do *êthos* daquele que se tornava capaz de conhecer. No entanto, a partir da constituição da teologia e com as filosofias modernas, consolidou-se uma tendência à separação entre verdade e espiritualidade, a qual será problematizada novamente a partir do fim do XVIII e especialmente no XIX. Mas tanto no cristianismo quanto no caso moderno, prevalece o problema da objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro, quer se trate de descobrir a presença de um outro demoníaco em seu interior, quer se trate de procurar o verdadeiro desejo e identidade profunda de si mesmo através de um discurso científico. Desta maneira, as concepções de espiritualidade e etopoética parecem assumir significativa importância no trabalho foucaultiano. Concluímos que se o discurso verdadeiro tinha como objetivo transformar o modo de ser do indivíduo, neste caso encontramos algo como uma subjetivação do discurso verdadeiro. Por outro lado, no caso dos discursos científicos modernos estamos diante da transformação de um “si mesmo” já dado em objeto de conhecimento – o que certamente não anula em absoluto a questão da espiritualidade na modernidade.

Por fim, ressaltamos que especialmente nas entrevistas da década de 1980 nosso autor parece admitir certa necessidade de reabilitação da espiritualidade na política (concebendo espiritualidade nos termos de transformação ética). Foucault destaca que as lutas políticas contemporâneas se dão em prol do abandono das identidades e das verdades conferidas aos sujeitos no interior dos atuais mecanismos de sujeição, assim como aponta a necessidade da criação de novos modos de autoconstituição relativos aos domínios específicos de cada luta. Ou seja, a luta política articula-se de fato a uma *etopoética* contemporânea.

Tal articulação, assim como o estudo da inserção do poder pastoral na modernidade, fomentam a desconfiança de Foucault para com o viés identitário que os movimentos sociais poderiam assumir. Em artigos publicados em revistas do movimento gay, Foucault aponta os limites das lutas que se restringem ao reconhecimento identitário; trata-se aí de reivindicações indubitavelmente importantes, mas que serviriam somente enquanto estratégias circunstanciais diante de uma situação de segregação, e não enquanto aceitação da delimitação identitária de um grupo. De modo divergente, o filósofo francês aponta a necessidade da criação de um modo de vida gay, ou um devir-gay não derivado de uma investigação científica comportamental ou do desejo, e nem juridicamente codificável, o qual, no limite, seria passível de ser estendido às relações heterossexuais. Este grau de transformação não parece ser possível no interior de lutas por reconhecimento identitário, pois estas passam pela fixação de uma identidade normalmente produzida no interior de discursos que historicamente sustentam mecanismos de objetivação dos sujeitos, os quais apresentam forte parentesco com os mecanismos de assujeitamento do poder pastoral. Ainda neste caso, a identidade reconhecida deverá ser aceita ou, mais freqüentemente, “tolerada” numa dada sociedade, sem que as outras formas de relacionamento e identidades majoritárias sejam afetadas. Defendemos que estas considerações são ressonâncias contemporâneas oriundas das investigações sobre o modo de constituição do sujeito ético na antigüidade clássica e tardia, especialmente no que diz respeito à estrutura espiritual ou à capacidade etopoética da verdade.

Assim, estas repercussões políticas contemporâneas dos últimos trabalhos de Foucault abrem novas questões. Pois se o cuidado de si coloca o problema da transformação do sujeito no acesso à verdade junto à subjetivação, não se colocaria simultaneamente um movimento de dessubjetivação? Este é um gênero de questão que não somente é passível de ser formulada a partir do curso ao qual nos dedicamos, como também encontramos subsídios para sustentá-la a partir das entrevistas. Se as resistências aos mecanismos individualizadores e totalizadores contemporâneos passam pela recusa do que estes fizeram de nós, não seria necessário nos desconhecermos, perdermos a familiaridade conosco mesmos e abandonarmos as identidades que estes nos conferem e nas quais nos reconhecemos? A própria noção de dessubjetivação é proposta por Foucault referindo-se a filósofos decisivos em sua formação e na escrita de seus livros, como Georges Bataille, Maurice Blanchot e Nietzsche. Não casualmente, as obras de Foucault são definidas por ele próprio como “livros-experiência”, os quais conduzem o autor e convidam os leitores a estabelecerem outra relação com o que está em questão em cada um dos trabalhos. Neste sentido, a filosofia foucaultiana assume o caráter

de uma etopoética contemporânea a qual se embasa justamente na problematização do modo como se articularam poderes, verdades e constituição do sujeito ético em determinados momentos e lugares. É a própria reconstrução do modo como estes três eixos se articularam, a qual permite sua desarticulação no presente assim como abre espaço para que estes se vinculem de modo outro ainda no presente. Em outras palavras, ficcionar sobre como viemos a ser o que somos é abrir espaço para que deixemos de sê-lo e nos tornemos outros; o que também não deixa de ser uma ficção se a concebermos nos termos de uma *poiêsis*.

## Capítulo I – Figuras da relação entre verdade e poder na passagem da arqueologia para a genealogia

Este primeiro capítulo tem como objetivo destacar a construção da abordagem do trabalho filosófico de Michel Foucault com relação ao tema das articulações entre poder e saber no interior do recorte das pesquisas do início da década de 1970. Por isso nos concentramos em alguns escritos de caráter teórico e metodológico do início desta década, nos quais encontramos um trabalho de simultânea interpretação e apropriação de certos elementos do pensamento nietzschiano. Esta leitura do filósofo prussiano não pode ser considerada uma novidade do pensamento foucaultiano, na medida em que Nietzsche é uma referência importante já em seus trabalhos da década de 1960. No entanto, enquanto na década de 1960 Foucault privilegiava o perspectivismo nietzschiano sobre a verdade em vista de uma concepção da história marcada pela descontinuidade, na década de 1970 ele começa a desenvolver uma abordagem do poder em que este é considerado enquanto conjunto múltiplo de relações de força imanentes a um campo social, as quais transbordam o plano da política institucional e, ademais, são capazes de criar realidades. Isto fará com que, por exemplo, nosso autor enriqueça o modo como utilizava o conceito de acontecimento (*événement*), o qual passará a englobar as transformações nas relações de força que dão ensejo à constituição de novos sujeitos ou saberes (CASTRO, 2007, pp.24-27). Desta maneira, além da ênfase na descontinuidade histórica e na abordagem da verdade enquanto efeito de práticas discursivas, o pensamento foucaultiano desenvolverá uma forma de conceber as relações de poder que destacará sua capacidade positiva de criar realidades – especialmente no caso dos corpos humanos. Este primeiro passo da dissertação é de grande importância uma vez que se apresenta como elemento fundamental para compreendermos a forma da articulação entre verdade e subjetividade nos trabalhos foucaultianos da década de 1970.

Iniciamos o capítulo com uma discussão da abordagem foucaultiana das práticas de poder em *A ordem do discurso*, sua aula inaugural no *Collège de France*. Neste texto, encontramos diversos elementos que apontam para uma ênfase em aspectos repressivos ou negativos das relações de poder, muito embora esta definição não seja afirmada literalmente nestes termos, mas nos de “exclusão” e “rarefação de sujeitos falantes”. Acreditamos que nesta aula haveria uma instabilidade entre uma análise do plano discursivo que aponta para a multiplicidade histórica de sujeitos e objetos, e uma concepção de poder considerada majoritária e tacitamente em termos negativos. Talvez, como Foucault dirá em outro

momento, isto tenha ocorrido por ele ter generalizado apressadamente para outros campos e épocas a forma de poder que marca a relação do ocidente com a loucura na idade clássica.

Em seguida, apresentaremos como através da intensificação do contato com a filosofia de Nietzsche nosso autor estabelece um conjunto de ferramentas teórico-metodológicas que se concentram na dimensão múltipla e positiva das relações de poder. Este período, que coincide com o início do trabalho de Foucault com o G.I.P., é aquele em que nosso autor define suas pesquisas nos termos de uma genealogia, a qual remete à localização histórica da produção de singularidades recorrentemente concebidas como universais ou admitidas como constantes que variam apenas em sua forma. Pelo contrário, a constituição de singularidades como a doença mental, o encarceramento e as ciências humanas serão remetidas a transformações nas relações de poder, as quais serão estudadas em um plano mais amplo que o jurídico-estatal, denominado de micro-físico.

O estudo das transformações históricas nas relações de poder e no modo como estas propiciam a formação de saberes e de sujeitos é novamente analisada nas conferências ministradas por nosso autor na PUC-RJ, durante o ano de 1973. Este é um momento em que Foucault menciona literalmente que pretende estudar como as relações de poder fazem aparecer novas formas de saber e de sujeitos, para o quê se faz necessário acompanhar a reflexão nietzschiana. Ressaltamos que esta intensificação do contato com Nietzsche também engrandece a crítica foucaultiana ao sujeito soberano, uno, idêntico a si mesmo e de cuja natureza o conhecimento seria uma de suas características ou instintos fundamentais. Ao contrário, ao propor que o conhecimento é o resultado do embate entre instintos e entre homens, nosso autor o coloca sob o signo do acontecimento histórico. Da mesma maneira, Foucault também considera que as transformações nas formas de luta entre homens engendram novas formas de saber e de sujeitos. Portanto, temos que as formas de subjetividades e de saber são realidades históricas eminentemente plurais, cujo advento é inteligível a partir do estudo do modo como estas (formas de verdade e de subjetividade) se articulam com as transformações nas relações de poder.

### **1.1 Verdade e Poder na Ordem do Discurso: efeitos repressivos.**

Michel Foucault operou significativas transformações tanto na filosofia quanto nas outras ciências humanas no que diz respeito aos estudos que abordam temas como sujeito,

verdade e poder. Nesta dissertação iremos nos restringir a algumas das obras das décadas de 1970 e 1980 para analisarmos certas permanências e transformações no pensamento do filósofo francês quanto às suas investigações acerca dos efeitos de verdade em sua articulação com a temática do sujeito. As referidas permanências e deslocamentos trazem consigo reverberações políticas na contemporaneidade, as quais serão apresentadas ao final do segundo, terceiro e quarto capítulo. Conforme a divisão usualmente estabelecida por comentadores, podemos dizer que trabalharemos com as obras dos períodos genealógico e ético, mencionando apenas esporadicamente aquelas referentes ao período arqueológico.

No período arqueológico, principalmente em obras como *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*, Foucault privilegiou o plano discursivo ao concentrar-se no solo epistêmico dos saberes (embora o plano não discursivo não esteja ausente). Desta forma, afastou-se dos estudos de parte da história das ciências e epistemologia, os quais tratam as verdades das ciências da atualidade como ponto de partida para entender como estas mesmas verdades foram descobertas (projetando retrospectivamente o presente no passado), ou estabelecem anteriormente o campo semântico de uma época para então compreender a estrutura dos saberes daquele período. Numa entrevista de 1969, Foucault comenta a ironia contida no título *As palavras e as coisas*, pois neste livro o tema não são as palavras e nem as coisas. O filósofo diz ter procurado "*analyser les discours eux-mêmes, c'est à dire ces pratiques discursives qui sont intermédiaires entre les mots et le choses*" (FOUCAULT, 2001a, p.804). Ao se concentrar no estudo das práticas discursivas, o filósofo mostra como estas apresentam regras de formação dos objetos, dos conceitos e das teorias: "*ce sont ces règles mises en oeuvre par une pratique discursive à un moment donné qui expliquent que telle chose soit vue (ou omise); (...)*" (FOUCAULT, 2001a, p.804). Posteriormente, em *Arqueologia do Saber*, Foucault aponta para a existência de um plano de práticas não-discursivas irredutíveis às discursivas, de modo que não há isomorfismo entre ambas; como bem destacou César Candiotto, "o saber não é mera *expressão* das práticas concretas" (CANDIOTTO, 2010b, p.48). Da mesma forma, não há autonomia completa ou justaposição entre estas, mas sim articulações (CANDIOTTO, 2010b, p.49). No entanto, o plano não-discursivo não é propriamente o centro das atenções de Foucault em seus trabalhos da década de 1960, tanto que sua definição é antes de tudo negativa: tudo o que não é discursivo<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Gilles Deleuze compreende a arqueologia enquanto uma investigação da relação de exterioridade entre o visível e o enunciável (os dois sendo condicionados da condição ser-luz e ser-linguagem). Mas a visibilidade é menos tratada que os enunciados (plano discursivo): "Não surpreenderá que na *Arqueologia do Saber*, o visível seja

Um ano mais tarde (1970), em sua aula inaugural no *Collège de France*, período que marca a interligação dos estudos arqueológicos e a incipiente genealogia, Foucault destaca a existência de controles externos e internos ao plano discursivo:

suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT, 2006a, pp.8-9).

Como veremos, trata-se de uma regulação que remete a procedimentos discursivos, mas especialmente aos não-discursivos (uma vez que podem envolver instituições), os quais atravessam o discurso e não são mais designados negativamente como aquilo que não é discursivo. Tais procedimentos não-discursivos são estudados com maior minúcia e são designados como a exclusão e a rarefação dos sujeitos falantes, com suas respectivas subdivisões.

Neste momento somos obrigados a nos deter para explicarmos melhor de que se constituem os sistemas de controle da materialidade discursiva. Estes são divididos em três grandes eixos: a exclusão, as regulações internas e a rarefação dos sujeitos falantes. Quanto à exclusão, nesta aula são expostos três modos: a interdição; a separação-rejeição (a loucura é o exemplo); e a vontade de verdade. Tais sistemas de exclusão se exercem do exterior e colocam em jogo o poder e o desejo (FOUCAULT, 2006a, p.21). Já os modos de regulação interna do discurso visam submeter o acontecimento e o acaso do mesmo: o comentário; o autor; as disciplinas (discursivas). Por sua vez, o terceiro procedimento de controle discursivo visa à rarefação dos sujeitos que falam: o ritual; as sociedades de discurso; as doutrinas; as apropriações sociais.

Devido ao nosso recorte temático, faz-se necessário que nos concentremos na rarefação dos sujeitos que falam, e principalmente nos procedimentos de exclusão, pois os procedimentos internos ao discurso fogem de nosso escopo. Quanto aos primeiros, Foucault aponta o ritual, as sociedades de discurso, as doutrinas e as apropriações sociais. O ritual é um conjunto de procedimentos que definem a qualificação daquele que fala através de gestos, comportamentos e outros signos que acompanham o discurso. Por sua vez, as sociedades de

---

designado só negativamente, no limite, como o não-discursivo, mas que o discursivo tenha um número maior de relações discursivas com o não discursivo” (DELEUZE, 2005, p.76). Por sua vez, a descoberta de que as práticas institucionais não são mera expressão das práticas discursivas pode ser encontrada ao menos desde 1967 em *Sur les façons d'écrire l'histoire*: “Mais je me suis aperçu que les choses étaient plus compliquées (...), que les domaines discursifs n'obéissaient par contre à des structures qui leur étaient communes avec leurs domaines pratiques et institutionnels associés (...)” (FOUCAULT, 2001a, p.618).



discurso definem um espaço fechado no interior do qual certos discursos transitam. Vejamos um exemplo: “É bem possível que o ato de escrever tal como hoje está institucionalizado no livro, no sistema de edição e no personagem do escritor, tenha lugar em uma ‘sociedade de discurso’ difusa, talvez, mas certamente coercitiva” (FOUCAULT, 2006a, pp.40-41). O mesmo se passaria na circulação do saber médico – por exemplo, apenas certas pessoas que passaram por instituições reconhecidas como universidades, e vinculadas a associações de médicos, podem veicular legitimamente o discurso da medicina. Quanto às doutrinas, ao invés de limitarem o número dos que falam (como fazem as sociedades de discurso), tendem a aumentá-lo na medida em que os sujeitos precisam partilhar das verdades que as constituem enquanto tais: “A doutrina liga os indivíduos a certos tipos de enunciação e lhes proíbe, conseqüentemente, todos os outros”, ao mesmo tempo em que liga indivíduos entre si através de enunciações e separa-os dos outros que não as seguem. “A doutrina realiza uma dupla sujeição: dos sujeitos que falam aos discursos e dos discursos ao grupo, ao menos virtual, dos indivíduos que falam” (FOUCAULT, 2006a, p.43). Por fim, as apropriações sociais dos discursos marcam controles e disputas sociais pelos mesmos. Foucault menciona como exemplo a educação: “Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo” (FOUCAULT, 2006a, p.44). Notemos como estão presentes nesta aula uma série de termos que dizem respeito ao poder e, mais especificamente, a um tipo de poder repressivo. Por exemplo, o próprio termo “rarefação dos sujeitos falantes” implica na exclusão de alguns; da mesma maneira, o exemplo do ato de escrever contemporâneo e seu respectivo sistema de edição marca uma sociedade de discurso coercitiva, que exclui e reprime a escrita de alguns enquanto confere legitimidade à de outros; as sociedades de discurso, da mesma maneira, legitimam certa produção discursiva ao mesmo tempo em que excluem outras.

No que se refere aos procedimentos de exclusão são destacadas a interdição, a separação-rejeição e a vontade de verdade. Quanto à interdição, esta simplesmente torna evidente que não se pode falar de qualquer coisa, a qualquer momento, em qualquer lugar. Nosso autor considera que, na atualidade, as regiões onde o discurso é mais controlado e, portanto, alvo do maior número de interdições, das interdições mais severas, seriam as da sexualidade e da política:

Como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse um dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus mais temíveis poderes. Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem

revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e o poder<sup>5</sup>. (...) o discurso não é simplesmente aquilo que traduz<sup>6</sup> as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar (FOUCAULT, 2006a, pp.9-10).

A separação-rejeição é exemplificada através da exclusão da loucura na idade clássica, já estudada por Foucault em *História da Loucura*, assim como por sua exclusão moderna a partir de novas práticas e saberes que sempre mediam a palavra do doente mental: “basta pensar em tudo isto para supor que a separação, longe de estar apagada, se exerce de outro modo, segundo linhas distintas, por meio de novas instituições e com efeitos que não são de modo algum os mesmos” (FOUCAULT, 2006a, pp.12-13).

Por fim temos a vontade de verdade, o mais importante procedimento de exclusão discursiva, uma vez que atravessou e fez convergir os outros dois modos de exclusão em sua direção, tornando-se cada vez mais decisivo (FOUCAULT, 2006a, p.19). Portanto, é a ela que Foucault dedica maior atenção. A princípio, algo nobre como a verdade não envolveria instituições e violência como, por exemplo, a separação entre loucos e normais envolveu. No entanto, se contornarmos a verdade para interrogar pela vontade de verdade, encontramos efeitos de exclusão sutis e institucionais:

Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é, constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua fórmula muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se (FOUCAULT, 2006a, p.14).

Se no âmbito formal do discurso a verdade não envolve poderes, instituições ou violência, ao deslocarmos nossa perspectiva para interrogarmos o porquê da valorização da verdade, isto é, se interrogamos nossa vontade de verdade e os modos de separação entre o verdadeiro e o falso, então somos capazes de notar constrições institucionais (como a escola ou o sistema de livros) em suas transformações históricas. Foucault marca uma ruptura inicial e fundamental na história da vontade de verdade, a partir da qual tantas outras tomarão lugar

<sup>5</sup> Em seus trabalhos posteriores a figura do desejo já não aparece lado-a-lado com o poder, o qual é alvo de numerosas investigações, principalmente em *Vigiar e punir*, além de cursos ministrados no *Collège de France*. A figura do desejo reaparece como objeto de investigação em *A Vontade de Saber*, livro em que Foucault inicia uma investigação arqueo-genealógica do sujeito desejante.

<sup>6</sup> Como afirmado anteriormente (Cf. nota 4), o saber não é a mera expressão dos jogos de poder. Ambos preservam uma autonomia relativa (um *heteromorfismo* se quisermos), a qual permite que entrem em relação sem se identificarem ou se justaporem.

com suas respectivas especificidades: trata-se do marco platônico com a exclusão do sofista, o que remete à ruptura entre o pensamento dos pré-socráticos e socráticos (séculos VI e V a.C.). Para poetas gregos como Hesíodo, o discurso verdadeiro era aquele pronunciado por quem tinha direito conforme o ritual que convinha, suscitando a adesão dos homens; tal discurso verdadeiro era uma palavra que profetizava o futuro e contribuía para a realização do mesmo. Com Platão e a expulsão do sofista<sup>7</sup>, a verdade não residia mais no ato do discurso, em sua enunciação; ela se deslocou para o conteúdo do discurso, para o próprio enunciado<sup>8</sup> (FOUCAULT, 2006a, p.15). Mas esta não teria sido a única mudança na faceta da vontade de verdade no ocidente, embora carregue pesadas conseqüências. A vontade de verdade do século XIX não é a mesma da Grécia clássica pós-socrática (FOUCAULT, 2006a, p.16). A vontade de verdade tem, então, uma história.

Há, da parte de Foucault, uma significativa ruptura para com grande parte da história da filosofia quando este abandona as interrogações acerca do conteúdo imutável e eterno da verdade, dos métodos necessários para alcançá-la, ou sobre suas transformações históricas. Por sua parte não se trata de denunciar os erros e mostrar a verdade, mas de interrogar a

---

<sup>7</sup> No segundo dia de conferência de “A verdade e as formas jurídicas”, Foucault demarca esta ruptura operada pela vontade de verdade a partir da tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles. Nesta peça, Foucault encontra a passagem da técnica de decisão jurídica da provação (*épreuve*) para o inquérito (*enquête*), definida como um marco na história da vontade de verdade no ocidente. A provação era uma maneira de decidir pela verdade através da continuação das relações guerreiras no ato jurídico (desafiar à luta, invocar a decisão divina, dentre outras); enquanto o inquérito buscava encontrar a verdade a partir de testemunhos. O personagem de Édipo seria uma analogia do tirano, o qual tenta se manter no poder por ser detentor de um saber secreto. No entanto, Édipo não possui saber algum, pois a verdade de seu passado só poderá ser encontrada pela junção dos testemunhos dos outros personagens. Eis a proveniência da crença na separação absoluta entre poder e saber, pois Édipo detém o poder político sem, no entanto, saber a verdade. (FOUCAULT, 2001a, pp.1421-1438). Vale ressaltar que o diagnóstico de Foucault difere um pouco daquele da primeira obra de Nietzsche. A ruptura encontrada pelo último se passa entre as obras de Sófocles e Ésquilo, de um lado, e Eurípedes e Sócrates, de outro (embora posteriormente, em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche também diminua o peso da atuação da figura de Sócrates no capítulo “O problema de Sócrates”, entre os §§ 9 e 11). Para Foucault, a passagem da verdade manifestada na enunciação para a verdade manifestada no enunciado, assim como a crença na desvinculação entre poder e saber no pensamento ocidental, já pode ser encontrada na tragédia *Édipo Rei*. Embora a memória dos homens comuns seja desvalorizada por Platão em prol da rememoração do que foi visto no plano inteligível, tanto em *Édipo Rei* quanto em *A República* o saber político exclusivo e privilegiado é alvo de críticas: “*Ce qui est visé par la tragédie de Sophocle ou par la philosophie de Platon, lorsqu’elles sont situées dans une dimension historique, ce qui est visé derrière Oedipe σοφός [sophós], Oedipe le sage, le tyran qui sait, l’homme de la τέχνη [tekhné], de la γνώμη [gnômē] c’est le fameux sophiste, professionnel du pouvoir politique et du savoir, qui existait effectivement dans la société athénienne de l’époque de Sophocle. Mais derrière lui, ce qui est fondamentalement visé par Sophocle est une autre catégorie de personnage, dont le sophiste était comme le petit représentant, la continuation et la fin historique: le personnage du tyran. Celui-ci, aux VII<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, était l’homme du pouvoir et du savoir, celui qui dominait aussi bien par le pouvoir qu’il exerçait que par le savoir qu’il possédait. Finalement, sans que cela soit présent dans les textes de Platon ou dans celui de Sophocle, ce qui est visé derrière tout cela est le grand personnage historique qui a existé effectivement, encore que pris dans un contexte légendaire: le fameux roi assyrien*” (FOUCAULT, 2001a, p.1436).

<sup>8</sup> Cabe ressaltar que o encontro de um marco essencial na História da Filosofia localizado na passagem dos pré-socráticos aos socráticos converge com as avaliações propostas pelas filosofias de Nietzsche e Heidegger. Posteriormente, na década de 1980, esta demarcação irá alterar-se significativamente nos trabalhos de Foucault, ganhando mais nuances.

própria vontade de verdade. Ocorre que este deslocamento implica na desconstrução da figura da verdade considerada como adequação, acúmulo de acertos, pacificação ou liberação de conteúdos ocultos por dogmas, para mostrar como esta se apresenta enquanto um efeito histórico e relativamente instável de relações de poder.

O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la (FOUCAULT, 2006a, p.20).

A verdade que seria o lugar da libertação político-libidinal esconde as constrições históricas e institucionais que se articulam com esta vontade de verdade. Assim, ao invés de pesquisar o progresso através do qual a verdade aparece e triunfa sob a égide da universalidade e atemporalidade, a interrogação sobre a vontade de verdade faz aparecer uma figura distinta de qualquer adequação ou pacificação, pois conduz àquilo que nosso autor concebe enquanto uma

prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; todos aqueles, de Nietzsche a Artaud e a Bataille, devem agora nos servir de sinais, altivos sem dúvida, para o trabalho de todo dia (FOUCAULT, 2006a, pp.20-21).

Neste momento, a análise foucaultiana procura construir a história dos jogos entre desejos, poder, e vontade de verdade: “A apropriação foucaultiana da vontade de verdade de Nietzsche tem como escopo apresentá-la como elemento atuante na constituição e legitimação dos discursos modernos com pretensão à cientificidade por meio do seu controle recorrente” (CANDIOTTO, 2010b, p.50). A vontade de verdade é o que atua impondo discursos ao legitimá-los como verdadeiros e, com isso, excluindo outros sob a rubrica do falso. Segundo Candiotto, podemos dizer que “A *ordem do discurso* é o critério normativo para impor significações, identificar, dizer o que é verdadeiro e o que é falso, o que está certo e o que está errado, o que é delirante e o que é racional, nada mais do que um modo de operar separações” (CANDIOTTO, 2010b, p.51). O discurso não é nem o reflexo, nem a expressão e nem a reprodução de um estado de coisas preexistentes, ele próprio mobiliza forças: “a ordem do discurso é a articulação dominante de forças que sujeita outros saberes” (CANDIOTTO, 2010b, p.51). Ou seja, a ordem do discurso é um resultado momentâneo e relativamente instável do embate entre forças.

O visível nietzscheanismo de Foucault na interrogação da vontade de verdade merece maior exploração. Praticamente toda a obra do filósofo prussiano é marcada pela investigação da figura da verdade<sup>9</sup>. No âmbito deste trabalho vale referir os § 23 a 25 da Terceira Dissertação de *Genealogia da Moral*, e especialmente o Livro V de *Gaia Ciência*, do qual destacamos como exemplo um aforismo com problemática semelhante. Seu título é extremamente sugestivo: “*Em que medida ainda nós também somos devotos*”. Nele Nietzsche destaca a recusa de qualquer convicção por parte da ciência de sua época (provavelmente a de matriz positivista). As convicções são aceitas apenas sob a condição de serem rebaixadas ao estatuto de hipóteses sob constante suspeita. Mas então o autor de *Aurora* levanta uma suspeita mais radical, a qual conduzirá o aforismo:

resta apenas perguntar se, *para que possa começar tal disciplina*, não é preciso haver já uma convicção e aliás tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções. Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência ‘sem pressupostos’. A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que ‘nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário’. – Esta absoluta vontade de verdade: o que será ela? Será a vontade de não *se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? E porque não se deixar enganar? (NIETZSCHE, 2007, GC§344 p.235).

Nietzsche apenas ressalva que as razões para não se deixar enganar são sempre diversas daquelas que fundamentam o motivo de não enganar os outros. Ele concentra-se no primeiro caso; aquele que não quer se enganar acredita que é sempre melhor saber a verdade, que enganar-se é sempre perigoso. Para este último tipo é dirigida a objeção nietzschiana:

Como? Não querer deixar-se enganar é de fato menos prejudicial, perigoso, funesto? Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança *e* muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer outra convicção? Justamente esta convicção não poderia surgir, se a verdade *e* a inverdade continuamente se mostrassem úteis: como é o caso (NIETZSCHE, 2007, GC§344 p.235).

<sup>9</sup> Cabe ressaltar aqui algumas pequenas nuances que diferenciam a investigação da vontade de verdade em Foucault e em Nietzsche. No caso do filósofo francês ela estaria visivelmente atrelada a mecanismos político-institucionais, enquanto que em Nietzsche, embora a verdade que a ciência de sua época almeje também implique na exclusão da interrogação sobre a vontade de verdade, a análise institucional não é tão desenvolvida como em Foucault. Talvez o contato com Louis Althusser e Georges Dumézil, o primeiro com relação à crítica das instituições, o segundo com relação ao estudo dos vínculos entre práticas discursivas (mitos indo-europeus) e não-discursivas (práticas judiciais), demarque a singularidade do trabalho de Foucault. Em linhas gerais, podemos dizer que, para abordar a vontade de verdade, Foucault investigará práticas, enquanto Nietzsche buscará denunciar os pressupostos morais que a guiam.

Então a ciência opera no plano de uma vontade de verdade que caminha no sentido de hipostasiar apenas o verdadeiro, negando com isso, o mundo e a existência na medida em que o erro e a aparência fazem parte deste mundo – e não há outro mundo além deste.

Por conseguinte, ‘vontade de verdade’ *não* significa ‘Não quero me deixar enganar’, mas – não há alternativa – ‘Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo: - *e com isso estamos no terreno da moral*. Pois perguntemo-nos cuidadosamente: ‘Porque você não quer enganar?’ sobretudo quando parecesse – e parece! – que a vida é composta de aparência, quero dizer, de erro, embuste, simulação, cegamento, autocegação (...) (NIETZSCHE, 2007, GC§344 p.236).

Foucault não atrela a vontade de verdade essencialmente à moral, como Nietzsche, ao menos não por enquanto, assim como também não a coloca como contrária à vida, aspecto que constitui um dos temas maiores da filosofia nietzschiana, e que, no caso de Foucault (ao menos até a década de 1970), é apenas um objeto historicamente constituído. Mas chamamos atenção para a reviravolta observada neste aforismo, da qual Foucault nos parece tributário. A verdade que a ciência quer é uma verdade que não pode dobrar-se sobre si mesma e interrogar sua motivação. Este dobrar-se nada mais é que a interrogação pela vontade de verdade, e não pelos métodos necessários para alcançá-la; trata-se de saber o preço que pagamos por querermos a verdade a todo custo, o quê ou quem precisamos excluir para ter acesso a uma figura da verdade universal, ou como consequência de sua busca. Desta maneira podemos dizer que permaneceremos devotos na medida em que acreditarmos na verdade a todo custo, que a verdade é essencialmente melhor que a mentira, seremos devotos enquanto não formos capazes de interrogar não a verdade em sua universalidade, mas sim a vontade de verdade. No caso de Foucault, a vontade de verdade em sua historicidade, com seus efeitos de exclusão e atrelamento a sistemas institucionais que a produzem e reproduzem.

Retornando ao texto de Foucault, observamos que também no plano das exclusões destacadas em *A Ordem do Discurso* encontramos uma concepção de poder a qual enfatiza seus aspectos repressivos, negativos. A interdição é concebida enquanto um conjunto de constrições que impedem que algo venha à tona; neste caso o algo seria a proliferação do discurso sobre determinado tema, em determinado momento, num determinado lugar. A exclusão-rejeição também trata do mesmo procedimento, agora direcionado a indivíduos e seus discursos; a palavra do louco, por exemplo, é sempre contida ou capturada por uma série de instituições e saberes. Por fim, ao interrogarmos a vontade de verdade em sua historicidade, também identificamos sistemas de exclusão, os quais envolvem instituições:

“Enfim, creio que essa vontade de verdade assim apoiada sobre um suporte e uma distribuição institucional tende a exercer sobre os outros discursos – estou sempre falando da nossa sociedade – uma espécie de pressão e como que um poder de coerção” (FOUCAULT, 2006a, p.18). A vontade de verdade exerce a coerção máxima, a qual consiste em voltar-se para uma figura da verdade que impede a interrogação pela vontade de verdade que a guia. Coerção, interdição, exclusão e rejeição estão num campo de sentido ainda muito próximo de uma concepção repressiva de poder. No entanto, acreditamos que a própria interrogação foucaultiana pela historicidade da vontade de verdade já nos mostra que sujeitos e objetos de conhecimento variam com a história. Se houvesse um núcleo a-histórico nos sujeitos e objetos, em algum momento aqueles tornar-se-iam invariáveis. Na aula inaugural de Foucault parece haver certa instabilidade entre uma concepção de poder cujos aspectos ressaltados são marcadamente negativos, e uma investigação histórica do plano discursivo, a qual aponta para uma multiplicidade de sujeitos e objetos. Com isso não queremos dizer que há um problema na disjunção entre práticas de saber e de poder<sup>10</sup>, mas sim que o plano discursivo parece apontar para uma variação histórica de sujeitos e objetos muito mais complexa do que é capaz de explicar uma concepção de poder descrita em aspectos majoritariamente negativos.

Embora proliferem as referências a uma concepção negativa de poder em *A Ordem do Discurso* também encontramos aí elementos textuais que matizam esta concepção, como no caso da exposição de um dos princípios metodológicos de Foucault, o da descontinuidade:

o fato de haver sistemas de rarefação não quer dizer que por baixo deles e para além deles reine um grande discurso ilimitado, contínuo e silencioso que fosse por eles reprimido e recalcado e que nós tivéssemos por missão descobrir restituindo-lhe, enfim, a palavra (...). Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem (FOUCAULT, 2006a, pp.52-53).

Da mesma maneira, em *A Ordem do Discurso* Foucault já aponta para elementos que constituirão os eixos arqueológico e genealógico de suas pesquisas, os quais persistirão, embora com modificações internas, até o fim de seus trabalhos. No eixo denominado “crítico”, Foucault diz querer estudar os princípios de exclusão do discurso, enquanto no eixo

<sup>10</sup> Pelo contrário, a disjunção entre o discursivo (Cf. notas 4 e 6) e o não discursivo é essencial para que Foucault escape das análises de cunho fenomenológico, as quais colocam certa cumplicidade originária entre o mundo e a consciência ou o conhecimento, como se as coisas (não-discursivo) murmurassem seu sentido (discursivo) (FOUCAULT, 2006a, p.48). Gilles Deleuze nos mostra isso de forma esclarecedora em seu livro sobre Foucault quando aponta a rejeição de nosso autor a três maneiras de conceber a linguagem. Uma delas é precisamente esta: “uma experiência originária, uma cumplicidade primeira com o mundo que nos abriria a possibilidade de falar dele, e faria do visível a base do enunciável (...)” (DELEUZE, 2006, pp.64-65).

“genealógico” tratar-se-ia de pesquisar as normas e condições de aparição das séries discursivas. Assim, também tratava-se de apreender o discurso “em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas” (FOUCAULT, 2006a, pp.69-70). Assim como não há um discurso ilimitado reprimido por sistemas de constrição interna ou externa (pois todo discurso tem o poder de constituir domínios de objetos), por baixo da separação-rejeição, da vontade de verdade e da rarefação dos sujeitos falantes também não há um sujeito uno, idêntico a si mesmo ou portador de estruturas a-históricas. Isso parece obrigar Foucault a complexificar sua concepção de poder, pois talvez estes sujeitos não sejam pura e simplesmente excluídos. Ou ainda, talvez os sistemas de exclusão sejam o resultado final de um processo muito mais complexo nos jogos de poder.

## 1.2 Verdade e poder no início dos estudos genealógicos: a positividade do poder.

Apenas um ano mais tarde, em 1971, a reflexão de nosso autor desloca-se sensivelmente com o artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”. Tal deslocamento diz respeito não à sua concepção de história, mas sim à sua concepção de poder. Neste trabalho Foucault se concentra visivelmente no aspecto genealógico do pensamento de Nietzsche a partir do mapeamento do significado dos termos *Ursprung* (origem), *Herkunft* (proveniência), *Entstehung* (emergência) e *Erfindung* (invenção) nas obras nietschianas publicadas majoritariamente a partir de 1880. Neste texto o filósofo francês interpreta o pensamento genealógico como aquele que questiona a história de tudo o que se acredita ser eterno. Trata-se aí de uma reflexão histórica que se mantém afastada das teleologias e pesquisas de origem<sup>11</sup> (FOUCAULT, 2001a, pp.1004-1005); trata-se de marcar os acontecimentos que formam e transformam tudo o que acreditamos ser reduzido ou elevado à eternidade. A genealogia marca a historicidade de objetos como: “*les sentiments, l’amour, la conscience, les instincts; saisir leur retour, non point pour retracer la courbe lente d’une évolution, mais*

---

<sup>11</sup> Nesta época, tal concepção de história já não é uma novidade no pensamento de Foucault. Em suas pesquisas arqueológicas (década de 1960) ela já fora adotada em nítido distanciamento para com a abordagem fenomenológica e materialista-dialética, especialmente a combinação de ambas encontrada na filosofia de Jean-Paul Sartre. Mencionamos como exemplo os artigos “*Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’épistémologie*”, de 1969, assim como *Sur les façons d’écrire l’histoire*, de 1967 (FOUCAULT, 2001a). Estes textos poderiam muito bem ser lidos em contraposição ao “Questão de método”, prefácio da “*Crítica da Razão Dialética*”, de Sartre (SARTRE, 1978).



*pour retrouver les différentes scènes où ils on joués des rôles différentes (...)*” (FOUCAULT, 2001a, p.1004).

O pensamento que procura pela origem (*Ursprung*) é aquele que busca o início das coisas em sua verdade pura e imaculada, acreditando que ao retirar todas as máscaras de algo encontramos a identidade mais profunda deste algo, para além de toda variação histórica. Já a pesquisa genealógica caminha noutro sentido. Ao escutar a história, o genealogista aprende

*que derrière les choses il y a ‘tout autre chose’: non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu’elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères (...). Ce qu’on trouve, au commencement historique des choses, ce n’est pas l’identité encore préservé de leur origine – c’est le discord des autres choses, c’est le disparate* (FOUCAULT, 2001a, p.1006).

Ou seja, a pesquisa genealógica mostra que as coisas não têm uma essência a-histórica, à qual a história encarregar-se-ia de conferir uma forma, mas sim que a própria espessura das coisas (sujeitos, objetos e saberes no caso de Foucault) é constituída *na* história; e ainda mais, a partir de outras coisas diferentes do produto final, em meio a embates de toda espécie.

Por sua vez, a investigação genealógica da proveniência (*Herkunft*) mostra os caracteres singulares de indivíduos ao invés da continuidade de traços entre os mesmos, a qual poderia permitir agrupá-los: *“l’analyse de la provenance permet de dissocier le Moi et de faire pulluler, aux lieux et places de sa synthèse vide, mille événements maintenant perdus”* (FOUCAULT, 2001a, p.1009). O mesmo tipo de investigação de proveniência dirigido a indivíduos pode ser feito com conceitos. Nietzsche se interroga pela proveniência dos conceitos, o que também implica na dissociação de suas respectivas unidades. Ao invés de marcar a permanência do passado no presente, a proveniência mostra a singularidade do último ao preservar os ínfimos desvios e acidentes que fizeram-no tornar-se aquilo que ele é. Logo, podemos dizer que a pesquisa da proveniência apresenta um caráter eminentemente desconstrutivo: *“La recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire: elle inquiète ce qu’on percevait immobile, elle fragmente ce qu’on pensait uni; elle montre l’hétérogénéité de ce qu’on imaginait conforme à soi-même”* (FOUCAULT, 2001a, p.1010). Por fim, ressaltamos o que seria a mais importante característica da proveniência, que é o fato dela dizer respeito ao corpo. O corpo, tema dos mais desprezados pela filosofia (com a exceção de Espinosa e Nietzsche) – quer por sua ruína temporal e imperfeição frente à alma eterna, quer por sua presumida fixidez biológica, quer por seu pretenso caráter instrumental diante de um

Ego ou consciência transcendental – constitui um dos objetos mais importantes da pesquisa pela proveniência.

*Le corps: surface d'inscription des événements (alors que le langage les marque et les idées les dissolvent), lieu de dissociation du Moi (auquel il essaie de prêter la chimère d'une unité substantielle), volume en perpétuel effritement. La généalogie, comme analyse de la provenance, est donc à l'articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps (FOUCAULT, 2001a, p.1011).*

Trata-se de privilegiar a materialidade do corpo em sua articulação com a história em detrimento de um Eu idêntico a si mesmo (individual ou coletivo), o qual conferiria sentido ao devir. Neste momento já podemos notar como, apesar de algumas raras metáforas remeterem ainda a uma concepção repressiva de poder (na medida em que, por exemplo, a história é o lugar da ruína do corpo), cabe ressaltar que na maioria das vezes nos deparamos com outra concepção de poder, uma vez que o corpo é tido como superfície onde se inscrevem acontecimentos. Trata-se de uma concepção de poder que marcará de maneira decisiva o desenvolvimento do pensamento de Michel Foucault. Se a história arruína os corpos, ela lhes acrescenta caracteres novos, e são estes caracteres que interessam ao pensamento genealógico. Não se trata de defender que o corpo não apresenta qualquer realidade biológica, mas sim que a história penetra neste corpo, a política e os acontecimentos são inscritos nos corpos. Da mesma maneira, se a genealogia nos mostra as diversas cenas onde os instintos e a consciência desempenham diferentes papéis, podemos dizer que ambos são histórica e geograficamente variáveis. Muito mais que essências eternas que ganham forma pela história, é a sua própria realidade que é construída na história. O pensamento genealógico irá se interrogar não pelo ser destes personagens, mas pelos papéis que eles desempenham, como eles atuam. Não se trata de investigar como os sujeitos fazem a história, mas sim como a história faz sujeitos.

Nossa hipótese ganha força quando Foucault estuda o sentido da noção de emergência (*Entstehung*) nos textos de Nietzsche. A emergência de algo sempre está relacionada a forças que lutam entre si ou mesmo a uma força que luta contra si própria; outra característica da emergência é o fato desta nunca remeter a um início que persiste no presente e nem poder ser colocada como o ponto final, o que tornaria possível uma projeção retrospectiva e teleológica do presente no passado. Esta noção um pouco abstrata ganha mais contorno quando comparada à proveniência: “*Alors que la provenance désigne la qualité d'un instinct, son degré ou sa défaillance, et la marque qu'il laisse dans son corps, l'émergence désigne un lieu*

*d'affrontement*”; de certa maneira sequer podemos entendê-la como um lugar fechado; trata-se antes de “un ‘non-lieu’, une pure distance, le fait que les adversaires n’appartiennent pas au même espace. Nul n’est donc responsable d’une émergence, nul ne peut s’en faire gloire; elle se produit toujours dans l’insterstice” (FOUCAULT, 2001a, p.1012). Neste caso Foucault sempre remete a emergência às relações de força entre os homens<sup>12</sup>:

*En un sens, la pièce jouée sur ce théâtre sans lieu est toujours la même: c’est celle que répètent indéfiniment les dominateurs et les dominés. Que des hommes dominent d’autres hommes, et c’est ainsi qui naît la différenciation des valeurs; que des classes dominent d’autres classes, et c’est ainsi que naît l’idée de liberté; que des hommes s’emparent des choses dont ils ont besoin pour vivre, qu’ils leur imposent une durée qu’elles non pas, ou qu’ils les assimilent par force, et c’est la naissance de la logique (FOUCAULT, 2001a, pp.1012-1013).*

As relações de força são capazes de imprimir lembranças nos corpos, assim como podem também se fixar num conjunto de regras e rituais, os quais não devem ser entendidos como a resolução do conflito, a pacificação da luta, mas, pelo contrário, seu prolongamento: “La règle, c’est le plaisir calculé de l’acharnement, c’est le sang promis. Elle permet de relancer sans cesse le jeu de la domination; elle met en scène une violence méticuleusement répétée” (FOUCAULT, 2001a, p.1013). Mas cabe apontarmos que a regra também pode ser usada pelos dominados na alteração das relações de força, uma vez que

*c’est la règle justement qui fait que violence soit faite à la violence, et qu’une autre domination puisse plier ceux-là mêmes qui dominent. En elles-mêmes, les règles sont vides, violentes, non finalisées; elles sont faites pour servir à ceci ou cela; elles peuvent être ployées au gré de tel ou tel. Le grand jeu de l’histoire, c’est à qui s’emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et le retourner contre ceux qui les avaient imposées <sup>13</sup> (...) si interpréter, c’est s’emparer, par violence ou subreption, d’un système de règles qui na pas en soi de signification essentielle, et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle, le faire entrer dans une autre jeu et le soumettre à des règles secondes, alors le devenir de l’humanité est une série d’interprétations. Et la généalogie doit en être l’histoire: histoire des morales, des idéaux, des concepts métaphysiques, histoire du concept de liberté ou de la vie ascétique, comme émergences d’interprétations différentes (FOUCAULT, 2001a, p. 1014).*

Ou seja, as interpretações a que se refere Foucault através de Nietzsche estão intimamente ligadas às relações de força. Uma interpretação pode reafirmar e prolongar uma

<sup>12</sup> Neste momento cabe apontar que Foucault deixa de lado a reflexão sobre os *quanta* de poder de uma força, tal como a podemos encontrar em alguns aforismos de Nietzsche sobre a vontade de poder.

<sup>13</sup> Resta-nos dizer que esse “quem” não remete a um sujeito transcendental.

regra, assim como outra interpretação pode perverter a mesma regra, ou ainda fazer com que ela se torne outra, não havendo interpretação para além ou aquém das relações de força.

Quando Foucault contrapõe, a partir de Nietzsche, uma história dirigida por princípios metafísicos marcados pela constância, à história efetiva (*Wirklich Historie*), encontramos novamente uma concepção de história avessa a totalizações, na qual não há um sujeito soberano que confere sentido ao devir:

*L'hisoire 'effective' se distingue de celle des historiens en ce qu'elle ne s'appui sur aucune constance: rien en l'homme – pas même son corps – n'est assez fixe pour comprendre les autres hommes et se reconnaître en eux. Tout ce à quoi on s'adosse pour se retourner vers l'histoire et la saisir dans sa totalité, tout ce qui permet de la retracer comme un patient mouvement continu, tout cela, il s'agit systématiquement de le briser. Il faut mettre en morceaux ce qui permettrait le jeu consolant des reconnaissances (...). L'histoire sera 'effective' dans la mesure où elle introduira le discontinu dans notre être même (FOUCAULT, 2001a, p.1015).*

Articulando-se com a história efetiva, encontramos a concepção positiva de poder mencionada anteriormente. O corpo, transpassado pela história das relações de forças, é novamente o exemplo privilegiado pela leitura foucaultiana de Nietzsche:

*Nous pensons en tout cas que le corps, lui, n'a d'autres lois que celle de la physiologie et qu'il échappe à l'histoire. Erreur à nouveau; il est pris dans une série de régimes qui le façonnent; il est rompu à des rythmes de travail, de repos et de fêtes; il est intoxiqué par des poisons – nourritures ou valeurs, habitudes alimentaires et lois morales tout ensembles; il se bâtit des résistances (FOUCAULT, 2001a, p.1015).*

Resumidamente, podemos dizer que o corpo é historicamente construído em meio às relações de força. Isso não significa que a plasticidade do corpo ocorra sem qualquer inteligibilidade, mas sim que sua variação é relativa às relações de força, aos embates históricos entre os homens. Se a história genealógica visa introduzir a descontinuidade em nosso próprio ser, nossos corpos serão marcados por esta descontinuidade, perdendo tanto seu caráter de fixidez biológica<sup>14</sup>, assim como sua pretensa imprevisibilidade, tal como

<sup>14</sup> Embora não seja um comentador de Foucault, Roberto Esposito demarcou melhor que qualquer outro tal relação entre corpo e história em Foucault. Segundo o filósofo italiano, com a genealogia nietzschiana Foucault apontou para a modificação da vida por eventos históricos: “*La vida y nada más que la vida – las líneas de desarrollo en las que se inscribe o los vórtices en los que se contrae – es tocada, atravesada, modificada aun en sus fibras íntimas por la historia. Esta era la lección que Foucault había extraído de la genealogia nietzscheana, dentro de un marco teórico que reemplazaba la búsqueda del origen, o la prefiguración del fin, por un campo de fuerzas desencadenado por la sucesión de los acontecimientos y por el enfrentamiento de los cuerpos. La había absorbido también del evolucionismo darwiniano, cuya perdurable actualidad no reside en haber substituido la historia por ‘la grande y vieja metáfora biológica de la vida’, sino, por el contrario, en haber reconocido también en la vida los signos, brechas y azares de la historia*” (ESPOSITO, 2006, p.49). Basta levar à sério o

defenderam algumas vertentes da fenomenologia. O corpo de um homem europeu, operário do século XIX, que trabalha mais de dez horas por dia numa fábrica, não pode ser considerado o mesmo corpo se comparado com aquele de um europeu camponês medieval (neste momento até a identificação “europeu” torna-se um tanto incerta), que segue um ritmo de trabalho pautado pela mudança nas estações do ano, períodos de colheita, submetido aos tributos feudais perante a aristocracia local, e que não produz para um mercado mundial. Da mesma maneira, podemos prever com relativa eficácia (relativa porque sempre há resistência) o comportamento de ambos os corpos de acordo com o regime de trabalho e constrictões às quais ambos são submetidos. De toda forma, as relações de força que transpassam estes corpos são completamente distintas em ambos os casos, e não podemos dizer que se trate do mesmo corpo. Eis a descontinuidade inserida em nosso ser; perdemos a familiaridade, a empatia com o passado para encontrar nele não nosso presente subdesenvolvido ou a época áurea da qual se distanciou um presente corrompido, mas sim algo singularmente diferente de nosso presente.

O desenvolvimento de tal articulação imanente entre corpo, história e poder nos possibilita questionar a interpretação de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow acerca do mesmo assunto. Se os filósofos californianos apontaram para a maleabilidade histórica do corpo de acordo com a visão nietzschiana, eles também questionam os limites de tal maleabilidade:

Apesar da análise brilhante do corpo como lugar onde as práticas sociais ínfimas e localizadas se relacionam com a grande organização de poder (...), fica difícil entender quão maleável o corpo humano é realmente. Foucault rejeita, obviamente, o ponto de vista naturalista para o qual o corpo tem uma estrutura fixa e necessidades fixas expressas e preenchidas apenas por uma gama limitada de combinações culturais. Levando em consideração a descrição daquilo que foi feito do corpo e de quão estável foi o controle que o formou, Foucault rejeitaria também o extremo existencialismo sartriano; se o corpo fosse tão instável, não haveria, para a sociedade, um modo de organizá-lo e controlá-lo por um período tão longo. Porém, é mais difícil determinar com precisão a posição de Foucault (DREYFUS&RABINOW, 1995, pp.123-124).

Ambos os autores parecem não se dar conta de que determinar os limites do corpo não é o objetivo dos trabalhos de Foucault; nosso autor não pretende responder, de forma alguma, à questão espinosiana sobre o que pode um corpo, e talvez concorde com ele quando este diz que não sabemos realmente o que pode um corpo. Da mesma maneira, também não se trata de encontrar “estruturas transculturais e a-históricas do campo de percepção,” como seria o caso

---

fato de a genealogia estar no ponto de articulação do corpo com a história, ou seja, não se trata da história determinar o corpo e nem do corpo determinar a história, mas sim de um articular-se, comunicar-se com o outro de um modo mais complexo que a relação causa-consequência.

da noção de “*corps propre*” de Merleau-Ponty. Foucault procura investigar como as relações de poder passam pelos corpos de modo a construí-los, a imprimir certos caracteres nestes corpos, favorecer certas ações e dificultar outras. Desta maneira, acreditamos ser equivocada a afirmação de que “Foucault deveria perceber que a ênfase de Nietzsche sobre o corpo é bem colocada, mas que Nietzsche atribui ao corpo um papel demasiado livre” (DREYFUS&RABINOW, 1995, p.124). Embora concordemos com eles quanto à inadequação da concepção de *corps propre* de Merleau-Ponty para os trabalhos de Foucault, de forma alguma podemos dizer que em Nietzsche o corpo apresenta um papel demasiado livre, uma vez que é precisamente Nietzsche quem oferece o aporte para Foucault construir uma concepção positiva de poder. Da mesma maneira, abundam as análises das implicações entre corpo, vida, vontade de poder e hierarquia na obra do autor de *Assim falou Zaratustra*<sup>15</sup>. É precisamente com Nietzsche que Foucault encontra uma chave de análise onde o corpo é perpassado por relações de poder que o constituem.

Ao final de seu artigo, Foucault encontra nos escritos nietzschianos da década de 1880 uma retomada pervertida dos três tipos de história que haviam sido criticados na *Segunda Consideração Intempestiva* (a história monumental, a antiquária e a crítica). No escrito de 1874, todas estas maneiras de fazer história eram criticadas, respectivamente, por destruírem as intensidades da vida no presente, acabar com a possibilidade de criação no presente em nome da fidelidade ao passado, e destruir o movimento da vida em nome da verdade (uma vez que verdade e vida não coincidem necessariamente). À história monumental, a qual confere nossa identidade a partir de um passado uno, agora (nos escritos da década de 1880) é oposto um uso paródico e burlesco, multiplicador de máscaras: “*Plutôt que d’identifier notre pâle individualité aux identités fortement réelles du passé, il s’agit de nous irréaliser dans tant d’identités réapparues (...)*” (FOUCAULT, 2001a, p.1021). Contrariamente à história antiquária, a qual visa mostrar a persistência do passado no presente, também fundamentando assim a identidade do último, a história genealógica dissocia as raízes desta identidade: “*elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent (...). Si la généalogie pose à son tour la question du sol des lois qui nous régissent, c’est pour mettre au jour les systèmes hétérogènes qui, sous le masque de notre moi, nous interdisent toute identité*” (FOUCAULT, 2001a, p.1022). Por fim, contrariamente à história crítica, a qual visa julgar e cortar pela raiz as venerações do passado através do conhecimento da verdade, visando com isso fazer com que o homem finalmente reconheça a si mesmo, a história

<sup>15</sup> Conferir, por exemplo, *Além do bem e do mal* §13, 36, 259. Michel Haar também aprofundou os estudos da concepção de vida e natureza em Nietzsche com seu artigo “Vida e totalidade natural” (HAAR, 2008).

genealógica sacrifica o próprio sujeito de conhecimento. Trata-se de descobrir “(...) *les formes et les transformations de la volonté de savoir qui est instinct, passion, acharnement inquisiteur, raffinement cruel, méchanceté; elle découvre la violence des partis pris (...)*” (FOUCAULT, 2001a, p.1023), e, com isso, faz aparecer o sistema de injustiças sobre o qual o conhecimento repousa.

*En prenant, comme il le fait aujourd’hui, ses dimensions les plus larges, le vouloir-savoir n’approche pas d’une vérité universelle; il ne donne pas à l’homme une exacte et sereine maîtrise de la nature; au contraire, il ne cesse de multiplier les risques; partout il fait croître les dangers; il abat les protections illusoires; il défait l’unité du sujet; il libère en lui tout ce qui s’acharne à le dissocier et à le détruire* (FOUCAULT, 2001a, p.1023).

Consideramos este artigo de suma importância para nossa dissertação uma vez que, além de apresentar claramente a concepção de história da qual Foucault é tributário desde a década de 1960, é precisamente neste momento que encontramos uma concepção de poder cujos aspectos produtivos são enfatizados. Por certo, embora não estivesse de todo ausente em seus trabalhos dos anos 60 ou em *A ordem do discurso*, de 1970, tal concepção não aparecia em sua reflexão nestes termos. Ocorre que, até então, nosso autor ainda deixava muito espaço para uma concepção negativa de poder, a qual por vezes parecia predominar e não era capaz de fornecer uma boa grade de análise para certos eventos sociais. Nos trabalhos posteriores a *Nietzsche, a genealogia e a história* será evidente o esforço de Foucault para mostrar, a partir de uma concepção positiva de poder, a emergência histórica de sujeitos (como sujeito criminoso ou sujeito de desejo) e objetos (como a população ou a sexualidade) a partir de sistemas heterogêneos de poder e saber, os quais estilhaçam a unidade do sujeito. Numa *reductio ad absurdum*, trata-se de nunca reduzir ou fazer o múltiplo derivar do uno, mas pelo contrário, o esforço de Foucault caminha sempre no sentido de mostrar o múltiplo habitando no ser do uno: o sujeito é um efeito histórico da interação entre poderes e saberes, o poder é um efeito da interação de uma multiplicidade de relações de força, a verdade é um efeito de práticas discursivas articuladas a relações de força. De toda maneira, entre *A Ordem do Discurso* e *Nietzsche, a genealogia e a história* a concepção de história que encontramos é praticamente a mesma (com ênfase na descontinuidade entre períodos), enquanto que a concepção de poder, esta sim é apresentada com deslocamentos significativos em ambos os casos. No artigo de 1971 não se trata de direcionar a investigação para a exclusão de determinados discursos ou sujeitos, tal como está proposto na aula inaugural de 1970; antes, trata-se de sua constituição histórica – no caso dos sujeitos, especialmente no que diz respeito

aos seus corpos – a partir do embate entre forças, assim como da cristalização do enfrentamento das forças em certas regras, as quais prolongam e justificam dominações sempre momentâneas, sempre instáveis e vulneráveis a reversões, alterações que produzirão novas regras, novos corpos, e, portanto, novos sujeitos. De acordo com Dreyfus e Rabinow, podemos dizer que:

O genealogista não pretende descobrir entidades substanciais (sujeitos, virtudes, forças) nem revelar suas relações com outras entidades deste tipo. Ele estuda o surgimento de um campo de batalha que define e esclarece um espaço. Os sujeitos não preexistem para, em seguida, entrarem em combate ou harmonia. Na genealogia, os sujeitos emergem num campo de batalha e é somente aí que desempenham seus papéis. O mundo não é um jogo que apenas mascara uma realidade mais verdadeira existente por trás das cenas. Ele é tal qual aparece. Esta é a profundidade da visão genealógica (DREYFUS; RABINOW, 1995, p.122).

A avaliação feita posteriormente por Foucault quanto às mudanças na forma de abordar o poder em suas obras confere legitimidade à nossa hipótese de que a concepção positiva de poder é especialmente destacada a partir de *Nietzsche, a genealogia e a história*. Em uma entrevista realizada em 1976 por Alexandre Fontana e Pasquale Pasquino, o filósofo francês explica-se sobre o fato de não ter tratado, em *As palavras e as coisas*, o que levava à mudança de uma época para a outra no modo de constituição dos enunciados aceitos como cientificamente verdadeiros:

*Mais ce que manquait à mon travail, c'était ce problème du régime discursif, des effets de pouvoir propres au jeu énonciatif. Je le confondais trop avec la systématité, la forme théorique ou quelque chose comme le paradigme. Au point de confluence de l'Histoire de la folie, et des Mots et les choses, il y avait, sous deux aspects très différents, ce problème central de pouvoir que j'avais encore très mal isolé* (FOUCAULT, 2001b, p.144).

Se Foucault diz ter tratado de forma inadequada o problema das relações entre discurso e poder no período entre *História da Loucura* e *As palavras e as coisas*, parece-nos que esta auto-crítica relaciona-se a uma determinada concepção de poder que predominava até então em seus trabalhos. Na continuação da entrevista, nosso autor remete esta dificuldade ao cenário político antes de 1968, onde o predomínio das visões políticas quer da direita, quer da esquerda representada pelo P.C.F., só permitiam que o problema do poder fosse colocado a partir de termos como *constituição e soberania*, de um lado, ou *dominação e repressão*, de outro. Ou seja, de modo jurídico-contratual a partir da direita, enquanto que pela esquerda a questão do poder só poderia remeter aos aparelhos de Estado, os quais atuariam de modo



repressivo. Nenhum destes pólos interessava-se pela maneira como se exercia realmente o poder, por suas técnicas e táticas locais, singulares, e heterogêneas entre si:

*(...) on se contentait de le dénoncer chez l'autre, chez l'adversaire, d'une façon à la fois polémique et globale: le pouvoir dans le socialisme soviétique était appelé par ses adversaires totalitarisme; et, dans le capitalisme occidental, il était dénoncé par les marxistes comme domination de classe, mais la mécanique du pouvoir n'était jamais analysée* (FOUCAULT, 2001b, p.146).

Foi apenas após as revoltas de 1968, com as lutas de base que se organizavam contra as maneiras pelas quais certas técnicas de controle atuavam no cotidiano das pessoas, que o problema do poder pôde ser colocado da maneira preconizada por Foucault.

Na entrevista *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*, dada à revista *La quinzaine littéraire* na edição de janeiro de 1977, Foucault recoloca as maneiras pelas quais tratou o tema do poder no decorrer de suas obras, assim como enfatiza a heterogeneidade das tecnologias, das maneiras pelas quais atuam os diferentes poderes (disciplinas e biopoder especialmente). O entrevistador de início pergunta se a vontade de verdade mencionada em *A Ordem do Discurso* coincidiria com a vontade de saber à que se refere o primeiro volume de *História da Sexualidade*, lançado no período da entrevista. Foucault não responde a pergunta, mas faz logo de início uma auto-crítica da concepção de poder presente em sua aula inaugural no *Collège de France*. Segundo suas palavras, naquele momento anterior ele pensara uma relação entre os regimes discursivos e de poder que seria insuficiente para o estudo de certos casos: “*Jusque-là, il me semble que j'acceptais du pouvoir la conception traditionnelle, le pouvoir comme mécanisme essentiellement juridique, ce qui dit la loi, ce qui interdit, ce qui dit non, avec tout une kyrielle d'effets négatifs: exclusion, rejet, barrage, dénégations, occultations...*” (FOUCAULT, 2001b, p.228-229). Esta maneira de conceber o poder estava presente em *História da loucura*, o que de forma alguma invalida a análise das práticas de poder descritas neste trabalho. Ocorre que as tecnologias de poder que lidavam com a loucura especificamente na época clássica assumiam uma função predominantemente repressiva:

*Pendant la période classique, le pouvoir s'est exercé sur la folie sans doute au moins sous la forme majeure de l'exclusion; on assiste alors à une grande réaction de rejet où la folie s'est trouvée impliquée. De sorte que, analysant ce fait, j'ai pu utiliser, sans trop de problèmes, une conception purement négative du pouvoir. Il m'a semblé, à partir d'un certain moment, que c'était insuffisant, et cela au cours d'une expérience concrète que j'ai pu faire, à partir des années 1971-1972, à propos des prisons* (FOUCAULT, 2001b, p.229).

Ou seja, as tecnologias de poder podem assumir (mas não necessariamente assumem) um papel repressivo, e o recorte temático e temporal de *História da loucura* mostraria apenas este primeiro lado. Por isso, em *A Ordem do Discurso*, Foucault teria generalizado apressadamente o caráter repressivo das técnicas de poder que ele havia pesquisado até então e que concerniam, sobretudo, à loucura na idade clássica. Quando o filósofo francês faz uma comparação entre as práticas de poder concernentes à loucura e as compara àquelas concernentes a sexualidade entre os séculos XVII e XVIII, podemos notar a heterogeneidade de ambas. Enquanto as práticas de poder referentes à loucura eram eminentemente repressivas, aquelas que remetem ao domínio da sexualidade já assumiam um caráter positivo de incitação ao discurso. Posteriormente, no XIX, ambas convergem na positividade:

*Mais, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, il s'est passé un phénomène absolument fondamental, l'engrenage, l'intrication des deux grandes technologies de pouvoir: celle qui tramait la sexualité et celle qui partageait la folie. La technologie concernant la folie, de négative est devenue positive, de binaire elle est devenue complexe et multiforme* (FOUCAULT, 2001b, p.230).

No entanto, como a reflexão presente em *A ordem do discurso* pretendia assumir um caráter metodológico de maior abrangência, a concepção de poder utilizada em sua tese de doutorado, a qual ainda estaria presente na aula inaugural no *Collège de France*, precisaria ser reformulada.

Na entrevista de 1976 à qual nos referimos anteriormente, quando os entrevistadores italianos mencionam o fato de Foucault ter feito, em *Vigiar e Punir*, uma análise histórica dos mecanismos prisionais sem se remeter às concepções de ideologia e repressão, Foucault faz uma autocrítica a seus trabalhos dos anos de 1960, a qual a qual será seguida na entrevista de 1977:

*Quand j'ai écrit l'Histoire de la folie, je me servais au moins implicitement de cette notion de répression. Je crois bien que je supposais alors une espèce de folie vive, volubile et anxieuse que la mécanique du pouvoir et de la psychiatrie serait arrivée à réprimer et à réduire au silence. Or, il me semble que la notion de répression est tout à fait inadéquate pour rendre compte de ce qu'il y a justement de producteur dans le pouvoir. Quand on définit les effets de pouvoir par la répression, on se donne une conception purement juridique de ce même pouvoir; on identifie le pouvoir à une loi qui dit non; il aurait surtout la puissance de l'interdit. Or, je crois que c'est là une conception toute négative, étroite, squelettique du pouvoir qui a été curieusement partagée. Si le pouvoir n'était jamais que répressif, s'il ne faisait jamais rien d'autre que de dire non, est-ce que vous croyez vraiment qu'on arriverait à lui obéir? Ce qui fait que le pouvoir tient, qu'on l'accepte, mais c'est tout simplement qu'il ne pèse pas seulement comme une puissance qui dit non, mais qu'en fait il traverse, il produit les choses, il induit du plaisir, il forme du savoir, il produit du discours; il faut le considérer comme un réseau productif qui passe à*

*travers tout le corps social beaucoup plus que comme une instance négative qui a pour fonction de réprimer* (FOUCAULT, 2001b, pp.148-149).

Como dito na entrevista de 1977, esta faceta produtiva do poder foi constituída após sua experiência com o G.I.P., iniciada em fevereiro de 1971<sup>16</sup>, mesmo ano em que é publicado o artigo sobre Nietzsche:

*Le cas de la pénalité m'a convaincu que ce n'était pas tellement en termes de droit mais en termes de technologie, en termes de tactique et de stratégie, et c'est cette substitution d'une grille technique et stratégique à une grille juridique et négative que j'ai essayé de mettre en place dans 'Surveiller et punir', puis d'utiliser dans l' 'Histoire de la sexualité'. De sorte que j'abandonnerais assez volontiers tout ce qui dans l'ordre du discours peut présenter les rapports du pouvoir au discours comme mécanismes négatifs de rarefaction* (FOUCAULT, 2001b, p.229).

Ou seja, se retomarmos o texto de *A ordem do discurso*, Foucault diz que abandonaria de bom grado os eixos dos “sistemas de exclusão” (FOUCAULT, 2006a, pp.8-21) e aquele que integra a “rarefação dos sujeitos falantes” (FOUCAULT, 2006a, pp.36-45). No entanto, acreditamos que não tratar-se-ia de um abandono ou mudança absoluta, mas sim de uma mudança de ênfase. Por exemplo, na aula inaugural Foucault apresenta os sistemas de exclusão e rarefação dos sujeitos falantes, os quais criam silêncios e excluem determinados sujeitos da vida em sociedade; já em *A verdade e as formas jurídicas*, nosso autor aponta como os sistemas de exclusão do XIX visam antes de tudo fixas os indivíduos a aparelhos de produção:

*On peut donc opposer la réclusion du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui exclut les individus du cercle social, à la réclusion qui apparaîtra au XIX<sup>e</sup> siècle, qui a pour fonction d'attacher les individus aux appareils de production, de formation, de réforme ou de correction des producteurs. Il s'agit donc d'une inclusion par exclusion* (FOUCAULT, 2001a, p.1482).

Cabe chamarmos atenção, na entrevista, para o silêncio de Foucault no que se refere à questão colocada quanto à possível correlação entre a vontade de verdade colocada na aula inaugural e a vontade de saber investigada por Foucault primeiro volume de *História da sexualidade*. No entanto, já pela reposta do filósofo francês, podemos inferir que, enquanto em sua aula inaugural a vontade de verdade apresenta a principal característica de excluir sujeitos (FOUCAULT, 2006a, p.20), na primeira parte de *História da sexualidade* a vontade de saber assumirá um papel eminentemente produtor de sujeitos de desejo. Talvez a figura da

<sup>16</sup> Retiramos esta informação da cronologia estabelecida por Daniel Defert no início da reedição em 2 volumes dos *Dits et écrits* (FOUCAULT, 2001a, pp.49-50).

vontade de verdade permaneça na obra de Foucault não como parte de um sistema de exclusão, mas sim enquanto diversos sistemas heterogêneos de constituição de sujeitos e objetos<sup>17</sup>.

### 1.3 Verdade e subjetividade no estudo das práticas judiciárias.

Acreditamos que nossa hipótese, segundo a qual o arsenal teórico-metodológico da genealogia foucaultiana é construído na conjunção de seus estudos sobre o sistema prisional e de seu escrito mais detido sobre a filosofia de Nietzsche, ganha mais força quando nos deparamos com as conferências do filósofo francês realizadas no Brasil, durante o período de 21 a 25 de maio de 1973, cujo título é *A verdade e as formas jurídicas*. Neste momento Foucault deixa explícita sua nova concepção de poder, acrescentada a uma maneira de tratar a história que já estava desenvolvida em seus estudos arqueológicos. Nesta conferência encontramos o anúncio explícito do projeto genealógico renovado pela concepção positiva de poder, o qual é bem resumido por Roberto Machado:

Seu objetivo não é principalmente analisar as compatibilidades e incompatibilidades entre saberes a partir da configuração de suas positividades; o que pretende, em última análise, é explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas aos próprios saberes, ou melhor, que, imanentes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante –, os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política (MACHADO, 2006, p.187).

Em outras palavras, trata-se do estudo das condições políticas de possibilidade de saberes articulados em discursos.

Logo no início da primeira conferência, nosso autor diz apresentar uma reflexão metodológica sobre uma série de pesquisas “já exploradas, já inventariadas” (FOUCAULT, 2001a, p.1406), ou seja, investigações que remetem a um período anterior ao das conferências. Trata-se de estudar como podem se constituir domínios de saber a partir de práticas de poder. No caso específico destas pesquisas, o foco é o conjunto de práticas judiciárias em sua historicidade. Nosso autor se mostra descontente quanto ao modo como o “marxismo acadêmico” encontrava na consciência dos homens o reflexo ou expressão das

---

<sup>17</sup> O prefácio de *O uso dos prazeres*, o qual será tratado mais adiante, traz indícios de uma possível continuidade de interesse pela figura da vontade de verdade na obra de Foucault. No entanto, para que pudéssemos afirmar tal continuidade, seria necessário um estudo do curso *Leçons sur la volonté de savoir*, de 1971. Seria preciso pesquisar se em algum momento deste curso Foucault trata diretamente do aspecto de “vontade” da vontade de verdade ou da vontade de poder nietzschiana.

condições econômicas do momento em que os mesmos estão inseridos. O maior problema desta abordagem é o de

*supposer, au fond, que le sujet humain, le sujet de connaissance, et les formes de la connaissance elles-mêmes, sont d'une certaine façon donnés préalablement et définitivement, et que les conditions économiques, sociales et politiques de l'existence ne font plus que se déposer ou s'imprimer dans ce sujet définitivement donné* (FOUCAULT, 2001a, p.1406).

Desta maneira, as pesquisas de Foucault caminharão no sentido de uma historicização deste sujeito e conhecimento supostamente dados de antemão ou esperando para serem revelados, para mostrar como eles emergem a partir de práticas sociais:

*Mon but sera de vous montrer comment les pratiques sociales peuvent en venir à engendrer des domaines de savoir qui non seulement font apparaître des nouveaux objets, de nouveaux concepts, de nouvelles techniques, mais aussi font naître des formes totalement nouvelles de sujets et de sujets de connaissance. Le sujet de connaissance a lui-même une histoire, la relation du sujet avec l'objet, ou, plus clairement, la vérité elle-même a une histoire* (FOUCAULT, 2001a, p.1406-1407).

Ou seja, a verdade tem uma história através da qual podemos localizar a proveniência de determinados sujeitos de conhecimento a partir da emergência de práticas específicas de poder. Não se trata mais da verdade que exclui certos sujeitos e seus discursos, mas sim de uma verdade que faz emergir sujeitos em meio ao campo de relações de poder-saber. Trata-se precisamente do tipo de proveniência e de emergência aos quais Foucault faz menção ao estudar estes termos (*Herkunft* e *Entstehung*, respectivamente) em seu artigo sobre Nietzsche.

O conjunto de pesquisas apresentado por nosso autor é estruturado por três eixos. No primeiro deles trata-se de estudar como se formou no século XIX, a partir de práticas sociais de controle e vigilância, um domínio de saberes do homem (as ciências humanas), saberes que dividem estes homens em normais e anormais. Da mesma maneira, trata-se de investigar como tais práticas não se imprimiram e nem se impuseram a um sujeito previamente dado, mas sim fizeram nascer, emergir, um tipo novo de sujeito de conhecimento (FOUCAULT, 2001a, p.1407). O segundo eixo de pesquisa constitui-se na análise dos discursos. No entanto, apesar das regras formais de construção dos discursos (regras pesquisadas pela escola do estruturalismo lingüístico – Saussure, Jakobson, Greimas, Benveniste, etc.), é necessário acrescentar uma nova faceta a tais estudos. Trata-se de entender as regras de construção do discurso enquanto “*jeux stratégiques d'action et de réaction, de question et de réponse, de*

*domination et d'esquive, ainsi que de lutte*”<sup>18</sup> (FOUCAULT, 2001a, p.1407). O terceiro eixo resulta do cruzamento entre os dois primeiros: uma reformulação da teoria do sujeito. A psicanálise já havia operado uma reconsideração da soberania do sujeito, a qual dominava a filosofia desde Descartes e Kant (Foucault não faz, neste momento, a diferenciação do ego cartesiano, que seria da ordem da representação, e o ego transcendental kantiano). Mas ainda faltaria ampliar semelhante reviravolta ao domínio da história das idéias. Trata-se agora de abordar esta história não mais tomando o sujeito de conhecimento enquanto ponto de origem do próprio conhecimento:

*Il serait intéressant d'essayer de voir comment se produit, à travers l'histoire, la constitution d'un sujet qui n'est pas donné définitivement, qui n'est pas ce à partir de quoi la vérité arrive à l'histoire, mais d'un sujet qui se constitue à l'intérieure même de l'histoire, et qui est à chaque instant fondé et refondé par l'histoire. C'est vers cette critique radicale du sujet humain par l'histoire que l'on doit se diriger* (FOUCAULT, 2001a, p.1408).

Com este aparato filosófico Foucault se propôs a estudar historicamente as práticas jurídicas, uma vez que acredita poder encontrar nelas as evidências de novas formas de sujeitos nascentes. Desta maneira, tal estudo não deve se concentrar na história interna da verdade (como o faz a história das ciências), mas sim investigar os lugares sociais nos quais

*la vérité se forme, où un certain nombre de règles de jeu sont définies – règles de jeu d'après lesquelles on voit naître certaines formes de subjectivité, certains domaines d'objet, certains types de savoir –, et par conséquent l'on peut, à partir de là, faire une histoire externe, extérieure de la vérité* (FOUCAULT, 2001a, p.1409).

Mas antes de tratar especificamente das técnicas jurídicas da provação (*épreuve*), do inquérito (*enquête*) e do exame (*examen*), Foucault faz uma exposição de seu arsenal metodológico, cujo principal referencial é a filosofia de Friedrich Nietzsche.

---

<sup>18</sup> Nesta primeira conferência Foucault diz que este eixo de seus estudos inspira-se na escola anglo-saxã de análise do discurso, no entanto ele não cita nomes dessa escola. É no último dia da conferência, quando há espaço para debate com o público, que Foucault explicita os autores nos quais ele inspiraria a análise do discurso tomado como estratégia, ao mesmo tempo em que estabelece uma distância para com estes, precisamente quanto ao tema do conflito. Trata-se de John Austin, John Searle, Strawson e Wittgenstein: “*Ce qui me semble un peu limité dans l'analyse de Searle, Strawson, etc., c'est que les analyses de la stratégie d'un discours qui se font autour d'une tasse de thé, dans un salon d'Oxford, ne concernent que des jeux stratégiques qui sont intéressants, mais qui me paraissent profondément limités. Le problème serait de savoir si nous pourrions étudier la stratégie d'un discours dans un contexte historique plus réel, ou à l'intérieur de pratiques qui sont d'une espèce différente de celle des conversations de salon. Par exemple, dans l'histoire des pratiques judiciaires, il me paraît qu'on peut retrouver, on peut appliquer l'hypothèse, on peut projeter une analyse stratégique du discours à l'intérieur des processus historiques réels et importants*” (FOUCAULT, 2001a, pp.1499-1500).

A menção inicial concerne o texto *Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral*, de 1873, do qual Foucault recorta uma implicação e a investiga exaustivamente. Neste texto encontramos a tese de que o conhecimento foi inventado em um determinado lugar do tempo e do espaço.<sup>19</sup> Dizer que o conhecimento é da ordem da invenção é dizer que ele não tem origem (*Ursprung*), o que traz duas implicações. Quanto à primeira, trata-se de diferenciar a concepção de origem daquela de invenção. A primeira seria o local da verdade, de uma substancialidade que continuaria presente no momento atual, portando apenas outra forma (agora melhorada e limpa de certos engodos), mas com um conteúdo que seria fundamentalmente o mesmo na história. Desta maneira, enquanto a noção de origem privilegia a continuidade, a de invenção privilegia a ruptura ao mostrar que os grandes objetos apresentam uma origem baixa, uma constituição a partir de outras peças e objetos que lhes são estranhos. Trata-se de mostrar que o conhecimento foi inventado:

*Dire qu'elle a été inventée, c'est dire qu'elle n'a pas d'origine. C'est dire, de façon plus précise, aussi paradoxal que ce soit, que la connaissance n'est absolument pas inscrite dans la nature humaine. La connaissance ne constitue pas le plus ancien instinct de l'homme ou, inversement, il n'y a pas dans le comportement humain, dans l'appétit humain, dans l'instinct humain quelque chose comme un germe de la connaissance. En fait, dit Nietzsche, la connaissance a un rapport aux instincts, mais elle ne peut être présente en eux, et pas même être un instinct parmi les autres. La connaissance est simplement le résultat du jeu, de l'affrontement, de la junction, de la lutte et du compromis entre les instincts. C'est parce que les instincts se recontrent, se battent et arrivent, finalement, à la fin de leurs batailles, à un compromis que quelque chose se produit. Ce quelque chose est la connaissance (FOUCAULT, 2001a, pp.1412-1413).*

O conhecimento é, portanto, um resultado momentâneo do embate entre certos instintos, não se configurando sequer como um instinto específico entre outros. Trata-se da figura do conhecimento como uma faísca resultante do choque entre duas espadas, com a ressalva desta não ser constituída do mesmo material que o das espadas. Desta maneira, o conhecimento não faz parte da natureza humana.

Quanto à segunda implicação, trata-se da desidentificação entre o conhecimento e o mundo ao qual ele se volta. Entre o conhecimento e as coisas conhecidas há um abismo e não adequação. Foucault sugere que, se tivéssemos que usar o léxico kantiano, tratar-se-ia de apontar para a heterogeneidade entre as condições da experiência e aquelas do objeto de experiência:

---

<sup>19</sup> Nosso autor chama atenção para o fato de que defender a preexistência do tempo e do espaço em relação ao conhecimento era uma idéia ousada numa época dominada pelo neo-kantismo, para o qual tempo e espaço são formas a priori que tornam possível o conhecimento e não condições históricas para que ele ocorra (FOUCAULT, 2001a, p.1411).

*Nietzsche pense, au contraire, qu'entre connaissance et le monde à connaître il y a autant de différence qu'entre la connaissance et la nature humaine. On a alors une nature humaine, un monde et quelque chose entre les deux qui s'appelle la connaissance, sans qu'il y ait entre eux aucune affinité, ressemblance ni même lien de nature* (FOUCAULT, 2001a, p.1414).

Neste momento Foucault faz referência ao § 109 de *Gaia Ciência*, onde Nietzsche censura a concepção orgânica de mundo, segundo a qual este seria análogo a um ser vivo. Ocorre que os elementos orgânicos não são a regra, assim como a organicidade do cosmo implicaria numa ordem sem a qual um organismo não viveria. Da mesma maneira, o filósofo prussiano nos exorta: “guardemo-nos de crer também que o universo é uma máquina; certamente não foi construído com um objetivo, e usando a palavra ‘máquina’ lhe conferimos demasiada honra”. Sequer os movimentos cíclicos dos astros vizinhos ao nosso podem ser generalizados. Logo, temos que

o caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos. (...). Guardemo-nos de dizer que há leis da natureza. Há apenas necessidades: (...). Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra ‘acaso’ (NIETZSCHE, 2010, GC§109 p.136).

Todas as filosofias que procuram uma ordem maquinaica na natureza, encontrar suas leis e impor propósitos em seu movimento, nada mais fazem que manter vivas as sombras do deus morto uma vez que, em última instância, conduzem o múltiplo à instância do uno. Com isso está descartada também a noção de causalidade, se esta for entendida como a necessidade de um evento ocorrer em decorrência de certa configuração de eventos anteriores; como se toda vez que ocorressem um evento “a” e “b”, o efeito “c” fosse inevitável. Deste aforismo Foucault retira a idéia de que o conhecimento luta contra o mundo que ele conhece:

*(...) de la même façon il ne peut y avoir, entre la connaissance et les choses à connaître, aucune relation de continuité naturelle. Il ne peut y avoir qu'une relation de violence, de domination, de pouvoir et de force, de violation. La connaissance ne peut être qu'une violation des choses à connaître, et non pas une perception, une reconnaissance, une identification de celles-ci ou à celles-ci* (FOUCAULT, 2001a, p.1414).

Segundo Foucault, tal análise de Nietzsche mostra que o filósofo de *Assim falou Zaratustra* opera uma dupla ruptura com a tradição da filosofia ocidental (a cartesiana e a



kantiana). Ao assumir a morte de Deus em suas últimas conseqüências, Nietzsche pode dizer que entre o conhecimento e as coisas há descontinuidade, pois até então era Deus que garantia esta continuidade. Em segundo lugar, trata-se da ruptura com a unidade do sujeito:

*S'il est vrai qu'il y a, d'un côté, les mécanismes de l'instinct, les jeux du désir, les affrontements de la mécanique du corps et la volonté, et, de l'autre côté – à un niveau de la nature totalement différent –, la connaissance, alors on n'a plus besoin de l'unité du sujet humain. Nous pouvons admettre des sujets, ou nous pouvons admettre que le sujet n'existe pas* (FOUCAULT, 2001a, p.1415).

A descontinuidade no sujeito se dá justamente pela capacidade dos instintos produzirem algo distinto deles mesmos; no caso, o conhecimento. Esta descontinuidade abre espaço para que se possa afirmar uma multiplicidade de sujeitos possíveis e, com isso, acabar com a soberania de um tipo de sujeito, o sujeito uno, idêntico a si mesmo, capaz de se apoderar do conhecimento. Neste caso, ao final da citação acima, o simples fato da palavra “sujeitos” aparecer no plural em contraposição ao seu emprego no singular faz toda a diferença. De acordo com Candiottto:

Na tradição inaugurada por Descartes e que segue com Kant, a unidade do sujeito *da* verdade é assegurada pela continuidade entre desejo e conhecimento, instinto e saber, corpo e verdade. Mas se com Nietzsche, por um lado, têm-se mecanismos instintivos e jogos de desejo, e, por outro, tem-se o conhecimento sem qualquer vínculo em termos de natureza, então, a continuidade que vai do instinto ao saber e que assegura a unidade do sujeito deixa de ser necessária. Existe somente a pluralidade de sujeitos ou modos de subjetivação plurais (CANDIOTTO, 2010b, p.61).

Mas a investigação da constituição do conhecimento em Nietzsche vai ainda mais longe. O conhecimento aparece através do embate entre instintos, mas instintos específicos: rir, deplorar e detestar. Tais pulsões não operam no sentido de favorecer qualquer aproximação com o objeto, mas sim de incitar ódio a este, e em última instância, destruí-lo. Logo, o conhecimento é formado por pulsões de distanciamento e de destruição: “*Il n'y a donc pas, dans la connaissance, quelque chose comme bonheur et amour, mais haine et hostilité; il n'y a pas unification, mais système précaire de pouvoir*” (FOUCAULT, 2001a, p.1417). Segundo Foucault, todo conhecimento, tal como abordado pela filosofia ocidental desde Platão, é caracterizado pela adequação, pela beatitude e unidade, enquanto Nietzsche seria um daqueles que se desvincularia desta cadeia de pensamento logocêntrico. É ele quem aponta para o engodo dos filósofos quando estes interrogam pela natureza do conhecimento:

*Or, si on veut savoir ce qu'est la connaissance, il ne faut pas nous approcher de la forme de vie, de l'existence, d'ascétisme propre au philosophe. Si on veut réellement connaître la connaissance, savoir ce qu'il est, l'appréhender dans sa racine, dans sa fabrication, on doit s'approcher non pas des philosophes, mais des politiciens, on doit comprendre quelles sont les relations de lutte et de pouvoir. C'est seulement dans les relations de lutte et de pouvoir, par la manière dont les choses entre elles, les homes entre eux se haïssent, luttent, cherchent à se dominer les uns les autres, veulent exercer, les uns sur les autres, des relations de pouvoir que l'on comprend en quoi consiste la connaissance (FOUCAULT, 2001a, pp.1417-1418)<sup>20</sup>.*

Cabe ressaltar que Foucault admite não procurar descobrir qual a real concepção nietzschiana de conhecimento, mas sim mostrar como em suas obras podemos encontrar elementos para a construção de uma história política da verdade.

---

<sup>20</sup> Notamos que até então Foucault utilizou textos de Nietzsche que tratam da produção do conhecimento a partir da luta entre pulsões (é uma tradução melhor para “*Trieb*”). Mas a partir deste trecho, e durante todos os outros quatro dias da conferência, Foucault tratará da constituição do conhecimento não a partir do embate entre pulsões, mas entre os homens. Em linhas muito gerais, Foucault passa do agonismo intra-subjetivo para o inter-subjetivo sem dar explicações ao leitor. Nietzsche também não parece fazer uma grande diferenciação entre ambos os domínios (como nos momentos em que evoca a grandeza do corpo habitado por muitas almas, ou quando encontra múltiplas combinações da moral nobre e da escrava em diferentes culturas e mesmo no interior de um só homem (NIETZSCHE, 2002, ABM§19; §260, pp23-25; 172-173). No entanto, acreditamos que esta observação pode mostrar a especificidade da apropriação foucaultiana de Nietzsche neste momento de sua obra. Até agora Foucault parece se interessar mais pelo caráter genealógico e agonístico das reflexões nietzschianas acerca do conhecimento, deixando de lado, por exemplo, as reflexões sobre a vontade de poder e o eterno retorno. É Deleuze quem mostrará que na reflexão tardia de Foucault (o poder como ação sobre outra ação, condução de condutas) há indícios da teorização nietzschiana sobre a *Wille zur Macht*, na qual as forças são compreendidas enquanto multiplicidade, na medida em que uma força só existe em relação com outra força: “Foucault está mais perto de Nietzsche (e também de Marx), para quem a relação de forças ultrapassa singularmente a violência, e não pode ser definida por ela. É que a violência afeta corpos, objetos ou seres determinados, cuja forma ela destrói ou altera, enquanto a força não tem outro objeto além de outras forças, não tem outro ser além da relação” (DELEUZE, 2007, p.78). Num aforismo póstumo de 1885, colocado no final do plano original de *Vontade de Poder*, Nietzsche propõe sua concepção de mundo como vontade de poder: “uma imensidão de força, sem começo, sem fim (...). Antes como força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário [*Meu destaque DVG*], acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar de forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo” (NIETZSCHE, 2008 VP§1067 pp.512-513). Em outro aforismo, de *Além do bem e do mal*, Nietzsche nos convida à hipótese da compreensão do mundo orgânico e inorgânico a partir da vontade de poder: “Vontade, é claro, só pode atuar sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (sobre ‘nervos’, por exemplo –): em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem ‘efeitos’, vontade atua sobre vontade – e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. – Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica de vontade – a vontade de poder, como é *minha tese* (...) então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*” (NIETZSCHE, 2002, ABM §36 p.43). Nietzsche formula a concepção do ser da força como multiplicidade de modo semelhante à ação sobre ação, como na concepção foucaultiana tardia de poder. Segundo Deleuze, em seu livro sobre Nietzsche: “Qualquer força está portanto em relação essencial com uma outra força. O ser da força é o plural” (DELEUZE, s/d, p.15). Vale lembrar que esta leitura da força em Nietzsche também converge com aquela de Wolfgang Müller-Lauter (MÜLLER-LAUTER, 1997, pp.74-75; 96-97), que defende que a vontade de poder atua tanto num indivíduo como numa sociedade. No entanto, na entrevista “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (de 1984), Foucault não corrobora esta leitura. Para ele haveria uma separação entre os escritos de Nietzsche sobre o dizer-verdadeiro (*wahr-sagen*) – que mais lhe interessam – e aqueles sobre a vontade de poder, os quais interessavam mais a Deleuze para reformular a teoria do desejo (FOUCAULT, 2001b, pp.1262-1265). Tantos encontros e desencontros fazem com que a questão da presença da vontade de poder nietzschiana na obra de Foucault continue aberta.

No entanto, parece-nos difícil separar interpretação de apropriação. Ao mesmo tempo em que utiliza o pensamento de Nietzsche para fazer uma história política da verdade, Foucault acaba, de certo modo, contribuindo para a compreensão de alguns de seus textos. O final desta primeira conferência serve-nos como prova para fazer tal afirmação na medida em que nosso autor irá separar a noção de conhecimento em si, segundo Nietzsche e segundo Kant. Depois, ainda mostrará como o perspectivismo de todo conhecimento, segundo Nietzsche, implica em dizer que ele é sempre particular e generalizante simultaneamente. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant argumenta pela impossibilidade do conhecimento do em-si das coisas e da realidade. Mas quando Nietzsche aponta as noções de “conhecimento em si” ou o “ser em si” como um profundo engodo, trata-se de algo diferente da crítica kantiana:

*Nietzsche veut dire qu'il n'y a pas une nature de la connaissance, une essence de la connaissance, de conditions universelles de la connaissance, mais que la connaissance est, chaque fois, le resultat historique et ponctuel de conditions qui ne sont pas de l'ordre de la connaissance. La connaissance est en fait un événement qui peut être placé sous le signe de l'activité (FOUCAULT, 2001a, p.1419).*

Este esvaziamento de qualquer pretensão de essencialidade e universalidade do conhecimento coloca-o no domínio da imanência absoluta, e isto pode ajudar a compreender o tema do perspectivismo nietzschiano. Novamente Foucault opera uma distinção entre Nietzsche e Kant. Quando Nietzsche diz que todo conhecimento é perspectivo, isto não quer dizer que ele é limitado por alguma estrutura da natureza humana, do corpo ou do próprio conhecimento:

*Quand il parle du caractère perspectif de la connaissance, Nietzsche veut désigner le fait qu'il n'y a de connaissance que sous la forme d'un certain nombre d'actes qui sont différents entre eux et multiples dans leur essence; actes par lesquels l'être humain s'empare violemment d'un certain nombre des choses, réagit à un certain nombre de situations, leur impose des rapports de force. C'est à dire que la connaissance est toujours une certaine relation stratégique dans laquelle l'homme se trouve placé (FOUCAULT, 2001a, p.1419).*

Se o caráter perspectivo do conhecimento deriva do fato deste remeter a uma relação estratégica de forças (por isso perspectivismo não é mero relativismo), podemos entender porque ele é caracterizado como sendo ao mesmo tempo particular e generalizador. Seu caráter generalizador deriva do fato de sua atuação passar pela igualação da diferença, modo pelo qual coisas distintas são assimiladas entre si. Trata-se do tema desenvolvido em *Verdade e mentira no sentido extra-moral*:

Pensemos ainda uma vez, particularmente, na formação dos conceitos: toda palavra se torna imediatamente conceito, não na medida em que ela tem necessariamente de dar de algum modo a idéia da experiência original única e absolutamente singular a que deve o seu surgimento, mas quando lhe é necessário aplicar-se simultaneamente a um sem-número de casos mais ou menos semelhantes, ou seja, a casos que jamais são idênticos estritamente falando, portanto a casos totalmente diferentes. Todo conceito surge da postulação da identidade do não-idêntico. Assim como é evidente que uma folha nunca é completamente idêntica à outra, é também bastante evidente que o conceito de folha foi formado a partir do abandono arbitrário destas características particulares e do esquecimento daquilo que diferencia um objeto de outro (NIETZSCHE, 2001, p.12).

Ao mesmo tempo, o conhecimento é algo particular na medida em que cada perspectiva remete a um embate singular entre pulsões e a uma relação belicosa entre o homem e aquilo que ele conhece. Se o conhecimento não tem essência e sua proveniência remete a instâncias que estão fora dele (trata-se evidentemente das relações de força entre homens ou entre pulsões), além de não haver condições universais para o mesmo, todo conhecimento deve ser caracterizado como particular na medida em que os referidos embates são delimitados no tempo: “*Même quand elle utilise un certain nombre d’éléments, qui peuvent passer pour universels, la connaissance sera seulement de l’ordre du résultat, de l’événement, de l’effet*” (FOUCAULT, 2001a, p.1419). Trata-se, aqui, do §333 de *Gaia Ciência*, apontado por Foucault como exemplo da constatação do conhecimento como resultado da interação entre pulsões de distanciamento:

Um resultado dos diferentes e contraditórios impulsos de querer zombar, lamentar, maldizer? Antes que seja possível conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou do evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão. A nós nos chega à consciência apenas as últimas cenas de conciliação e ajuste de contas desse longo processo, e por isso achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si* (...). Sim, pode haver em nosso interior muito heroísmo oculto, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como queria Spinoza (NIETZSCHE, 2007, GC§333 pp.220-221).

Ao final da primeira conferência, após ter apresentado as contribuições metodológicas que a filosofia de Nietzsche é capaz de proporcionar, Foucault retoma seu objetivo inicial de estudar como podem aparecer domínios de saber a partir de práticas de poder, procedendo uma crítica da concepção de ideologia, tal como esta era utilizada pelo marxismo acadêmico francês. Este último defendia uma concepção segundo a qual as condições econômicas e políticas são prévias com relação ao sujeito, mas se impõem de fora a um sujeito sempre

idêntico; como se a relação do sujeito de conhecimento com a verdade fosse deturpada por relações sócio-econômicas inadequadas, as quais, se corrigidas, poderiam tornar livre este acesso à verdade. Foucault defende que as relações sócio-econômicas não são um véu, mas sim condições políticas de possibilidade para certos tipos de saberes e de sujeitos de conhecimento:

*Ce que je prétends montrer dans ces conférences, c'est comment, en fait, les conditions politiques, économiques d'existence ne sont pas un voile ou un obstacle pour le sujet de connaissance, mais ce à travers quoi se forment les sujets de connaissance, et donc les relations de vérité. Il ne peut y avoir certains types de sujets de connaissance, certains ordres de vérité, certains domaines de savoir qu'à partir de conditions politiques qui sont le sol où se forment le sujet, les domaines de savoir et les relations avec la vérité. Ce n'est qu'en nous débarrassant de ces grands thèmes du sujet de connaissance – en même temps originaire et absolu – en utilisant éventuellement le modèle nietzschéen que nous pourrions faire une histoire de la vérité (FOUCAULT, 2001a, pp.1420-1421).*

Novamente, podemos notar como, apesar de Foucault ainda não ter desenvolvido todas as nuances de sua crítica à concepção de poder enquanto repressão, aqui já encontramos formada uma concepção positiva de poder: práticas sociais são capazes de criar sujeitos de conhecimento (apesar de não tratar-se, por exemplo, de um poder capaz de induzir prazeres) e não ocultam um verdadeiro conhecimento a um sujeito já dado. As condições políticas e econômicas de existência atravessam as ordens de verdade e os sujeitos que elas constituem. Se entendermos as condições políticas como relações de poder, como as práticas sociais que Foucault menciona no início desta primeira conferência, acreditamos ter apontado para elementos textuais suficientes e capazes de sustentar nosso argumento segundo o qual uma concepção positiva de poder é enfatizada a partir da extensão da leitura de Nietzsche no início da década de 1970, simultaneamente ao início de seus estudos sobre as práticas jurídicas e punitivas – certamente tal concepção é enriquecida posteriormente, mas o caráter positivo do poder já é ressaltado a partir de 1971.

Em uma discussão com o filósofo italiano Giulio Preti em 1972, quando este lhe pergunta sobre o papel de Nietzsche em seus estudos, qual faceta de Nietzsche lhe interessaria, nosso autor responde que não se trata do Nietzsche de *Assim falou Zaratustra*, mas sim daquele de *O nascimento da Tragédia*<sup>21</sup> e de *Genealogia da Moral*. Este recorte diz

---

<sup>21</sup> Acreditamos que esta referência de Foucault ao primeiro livro de Nietzsche apresenta um viés específico (pois o próprio Nietzsche reconhece que esta obra, anterior à sua ruptura com Wagner, apresenta uma carga demasiado metafísica e romântica). Acreditamos que, da parte de Foucault, não se trata de qualquer interesse pelas pulsões (*Trieb*) do apolíneo ou dionisíaco (ao menos os trabalhos de nosso autor não nos dão elementos textuais para tal) e muito menos pelo Uno-primordial; trata-se do diagnóstico apresentado nesta obra. Foucault se interessa pela

localização da emergência de um determinado tipo de pensamento na história da filosofia ocidental. Um pensamento para o qual caberia à filosofia dar uma justificação racional à existência, segundo a leitura de Nietzsche. Segundo Foucault, trata-se da ruptura na história da vontade de verdade, onde a verdade teria se deslocado do ato de enunciação para o enunciado (FOUCAULT, 2006, p.15). Da mesma maneira, cabe lembrarmos que Nietzsche encontra subsídios para sua interpretação em elementos relativamente banais como o desaparecimento do coro trágico que estava presente em Ésquilo e Sófocles, um coro que não se separava do público (NIETZSCHE, 2006, NT§8). Com isso, o filósofo prussiano desconstruiu as interpretações de sua época, as quais, baseadas na leitura de Aristóteles e interesses políticos próprios aos alemães modernos, viam na composição do coro um análogo do povo; também teve de criticar a leitura de Schlegel, que via no coro o espectador ideal. Nietzsche considerava esta leitura ainda demasiado contaminada pelo idealismo alemão, uma vez que um espectador ideal não era parte da preocupação estética grega. Diferentemente do que acreditava Schlegel, os espectadores do teatro trágico não se viam separados do espetáculo (NIETZSCHE, 2006, NT§7). Mas eis que a tragédia morre com Eurípedes. Com ele o espectador passa para o palco: “Por seu intermédio, o homem da vida cotidiana deixou o âmbito dos espectadores e abriu caminho até o palco, o espelho, em que antes apenas os traços grandes e audazes chegavam à expressão, mostrou agora aquela desagradável exatidão que também reproduz conscientemente as linhas mal traçadas na natureza” (NIETZSCHE, 2006, NT§11 p.73-74). Não devemos nos esquecer, segundo a leitura de Nietzsche, que atrelado a Eurípedes está uma das maiores figuras da História da Filosofia: “Dionísio já havia sido afugentado do palco trágico e o fora através de um poder demoníaco que falava por pela boca de Eurípedes. Também Eurípedes foi, em certo sentido, apenas máscara: a divindade que falava por sua boca, não era Dionísio, tampouco Apolo, porém um demônio de recentíssimo nascimento, chamado SÓCRATES. Eis a nova contradição: o dionisiaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo” (NIETZSCHE, 2006, NT§12, p.79). Eurípedes construiu suas obras de acordo com um novo pensamento nascente, o qual Nietzsche denomina “*socratismo estético*, cuja suprema lei soa mais ou menos assim: ‘Tudo deve ser inteligível para ser belo’, como sentença paralela à sentença socrática: ‘Só o sabedor é virtuoso’. Com tal cânone na mão, mediu Eurípedes todos os elementos singulares e os retificou conforme este princípio: a linguagem, os caracteres, a estrutura dramática, a música coral” (NIETZSCHE, 2006, NT§12, p.81). Esta reconfiguração estético-filosófica com relação à tragédia de Sófocles e Ésquilo é percebida por Nietzsche, novamente, em elementos muito pouco metafísicos, como o simples fato de ter sido acrescentado um prólogo às peças. Mas este simples fato aponta para grandes mudanças uma vez que retirava a carga de incerteza da qual estava munida a tragédia anterior: “O *prólogo* euripídiano nos serve de exemplo da produtividade desse método racionalista. Nada pode haver de mais contrário à nossa técnica cênica do que o prólogo no drama de Eurípedes. Que uma personagem individual se apresente no início da peça contando quem ela é, o que precedeu à ação, o que aconteceu até então, sim, o que no decurso da peça há de acontecer – isso um autor teatral moderno tacharia de renúncia propositada e imperdoável ao efeito da tensão. Quem vai querer esperar que ocorra realmente? – Mesmo porque, no caso, não se verifica absolutamente a excitante relação de um sonho vaticinador com uma realidade que se apresentará mais tarde. Completamente diverso era o modo de Eurípedes refletir. O efeito da tragédia jamais repousava sobre a tensão épica, sobre a estimulante incerteza acerca do que agora e depois iria suceder, mas antes sobre aquelas grandes cenas retórico-líricas em que a paixão e a dialética do protagonista se acaudalavam em largo e poderoso rio” (NIETZSCHE, 2006, NT§12 pp.81). Logo, acreditamos que são os elementos mundanos que marcam a morte da tragédia, e não seu nascimento, que interessam a Foucault quando ele menciona esta obra. Por fim, acrescentamos outro elemento que pode nos ajudar a compreender porque Foucault coloca o primeiro trabalho de Nietzsche ao lado de *Genealogia da Moral*. Devemos levar em consideração a diferenciação estabelecida pelo filósofo francês em seu artigo de 1971 entre os termos *Ursprung*, por um lado, e *Herkunft*, *Erfindung* e *Entstehung*, por outro; da mesma maneira, devemos trazer as considerações críticas do tradutor dos fragmentos póstumos, Flávio Kothe, para quem o título da primeira obra de Nietzsche (*Die Geburt der Tragödie*) seria melhor traduzido por “O parto da tragédia”, e não “A origem da tragédia”. Kothe critica principalmente a tradução de “*Geburt*” por “origem”, mas também por “nascimento”: “Nas duas versões correntes fica enfatizado apenas o modo de a tragédia ser originada, quando o fundamental é aquilo que se origina a partir da tragédia: em suma, o enfrentamento das estruturas fundamentais, uma revisão radical de todos os valores, um novo deciframento do real” (KOTHE, 2002, p.20). Foucault não se interessa pelo que se origina a partir da tragédia, mas pelo fato de sua desapareção ser localizável e remeter a um evento da história da vontade de verdade. Podemos dizer que, embora não se trate, obviamente, de *Die Herkunft der Tragödie*, também não se trata de *Der Ursprung der Tragödie*, e a concepção de parto parece remeter a um campo semântico que diz respeito a eventos mais facilmente localizáveis no tempo. Talvez, os elementos de *Ursprung* presentes neste trabalho sejam a figura do apolíneo, do dionisiaco (os quais assumirão outras características nos trabalhos posteriores de Nietzsche), e especialmente o Uno-primordial. No entanto, os elementos de *Herkunft* e *Entstehung* estão no desaparecimento do coro, na aparição do prólogo e na relação entre um tipo de pensamento filosófico nascente e a arte que lhe corresponde. Desta maneira, esperamos ter indicado

respeito a dois aspectos do pensamento de Nietzsche. O primeiro é o fato de encontrarmos em seu trabalho investigações históricas que prescindem do recurso à origem, diferentemente de Husserl e Heidegger, os quais, embora abalem alguns dos fundamentos de nosso pensamento, ainda fazem recurso à concepção de origem: “*Ce qui, en revanche, m’a plu chez Nietzsche, c’est la tentative de remettre en question les concepts fondamentaux de la connaissance, de la morale et de la métaphysique en ayant recours à une analyse historique de type positiviste sans s’en référer aux origines*”<sup>22</sup>. O segundo aspecto do pensamento nietzschiano, aquele que mais interessa a Foucault, é sua crítica radical do primado do sujeito: “*Dans ses écrits, je trouve un autre aspect plus important: la mise en question du primat ou, si vous préférez, du privilège du sujet, au sens où l’entend Descartes et Kant, du sujet comme conscience*” (FOUCAULT, 2001a, p.1240). Conforme Foucault, a identificação do sujeito com a consciência é algo característico dos filósofos franceses do XX, como Sartre e Merleau-Ponty, e Nietzsche teria sido um dos primeiros a criticar tal identificação, o que provoca a desconfiança do filósofo italiano. O último acredita que a consciência transcendental concebida enquanto sujeito do “eu penso” não pode ser objeto de uma *épistémè*<sup>23</sup>; para ele, a consciência é epistemizante, mas não epistemizável, podendo apenas ser sujeito de uma *épistémè*, e nunca objeto. Precisamente neste ponto Foucault faz questão de se diferenciar novamente:

---

alguns dos pontos já distantes de qualquer metafísica das origens, presentes na obra inicial de Nietzsche, os quais poderiam embasar tal afirmação de Foucault.

<sup>22</sup> A análise histórica de tipo positivista à qual Foucault se refere em nada se relaciona com a filosofia da história de Augusto Comte; trata-se simplesmente de uma investigação histórica centrada na origem baixa das coisas, na sua constituição a partir de elementos que lhes seriam estranhos. Em suma, trata-se de investigar a *Herkunft* (a proveniência à qual ele se refere no artigo sobre Nietzsche e nas conferências no Brasil) ao invés de sua *Ursprung* (origem) – cabe recolocar que esta origem seria o lugar do nascimento milagroso de algo, ou a origem como lugar da verdade, do começo primeiro o qual é capaz de explicar todo desenvolvimento posterior, seja ele concebido como progresso ou decadência. Um exemplo de tal procedimento em Nietzsche estaria no §84 de *Gaia Ciência* quando a origem da poesia é sugerida enquanto vinculada a uma ritimização das orações. Parece-nos haver em Foucault um materialismo histórico não-dialético o qual poderia ser melhor investigado em outros trabalhos.

<sup>23</sup> Esta parte da discussão se apresenta como um prolongamento do momento anterior, no qual Pretti defende que a concepção de *épistémè* usada por Foucault em *As Palavras e as Coisas* é igual às categorias kantianas. Foucault insiste que não se trata das categorias kantianas, uma vez que a noção de *épistémè* é formada pela análise dos pontos de comunicação entre diferentes ciências numa mesma época, seus isomorfismos (FOUCAULT, 2001a, pp.1238-1239). Como as ciências mudam historicamente, e assim também as *épistémès*, estas não podem ser igualadas às categorias kantianas, que seriam universais. Pretti diz conceber as *épistémès* como categorias porque elas são universais, vazias e formais; quando Foucault lhe pergunta se ele consideraria a “historicidade” de uma categoria, Pretti diz tratar-se de uma “*catégorie de la culture du siècle dernier*” (FOUCAULT, 2001a, p.1239). Mas uma categoria não pode ser universal e ao mesmo tempo particular (neste caso duplamente particular), referindo-se a uma cultura específica e a uma época específica. Da parte de Foucault a objeção é, evidentemente, a de que este não é o sentido kantiano de “categoria”. Pretti lhe responde que tudo depende da maneira como se lê Kant, o que rende uma tréplica irônica de Foucault: “*Alors je reconnais que, dans ce sens, moi aussi j’ai fait des catégories*” (FOUCAULT, 2001a, p.1240).

*Eh bien moi, je ne suis pas kantien ni cartésien précisément, parce que je refuse une identification au niveau transcendantal entre sujet et je pensant. Je suis sûr qu'il existe, si ce n'est à proprement parler des structures, des règles de fonctionnement de la connaissance qui sont apparues au cours de l'histoire et à l'intérieur desquelles se situent les différents sujets* (FOUCAULT, 2001a, p.1241)<sup>24</sup>.

Como pudemos notar pela primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, apenas um ano depois da entrevista e discussão com Giulio Pretti, Foucault defenderá, apoiando-se em Nietzsche, o aparecimento de determinadas regras de funcionamento do conhecimento a partir de práticas sociais, ou seja, práticas de poder. Esta relação móvel, instável e de imanência entre o domínio do poder e do saber é que produzirá diferentes sujeitos (daí a importância de Foucault falar em sujeitos e não em um sujeito único). Logo, encontramos o caráter positivo do poder sendo colocado em evidência desde o início da década de 1970 (com o artigo sobre Nietzsche e o engajamento no G.I.P.), o que torna possível aceitarmos a avaliação retrospectiva feita por Foucault em momentos posteriores, como na entrevista *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* mencionada anteriormente.

Ao apropriar-se de Nietzsche, Foucault assume e constrói uma concepção de conhecimento na qual este não apresenta mais qualquer continuidade, quer com o mundo (na medida em que o primeiro procuraria ordenar um mundo que não tem uma ordem por si mesmo), quer com a natureza humana (já que o conhecimento não está em continuidade com os instintos, configurando-se como o resultado do embate momentâneo entre estes). Desta maneira, tanto as verdades quanto os sujeitos e objetos assumem uma precariedade histórica imanente às relações de poder também elas precárias. Tal precariedade é o que os torna (sujeitos, objetos, verdades e poderes) eminentemente plurais e constrangidos. Em *A ordem do discurso* Foucault assumia o objetivo de fazer uma história da verdade, e para tal apropriava-se do questionamento nietzschiano da verdade pelo viés da vontade de verdade, a qual é concebida enquanto um mecanismo histórico de exclusão. A partir de uma ainda maior aproximação com relação aos escritos nietzschianos de meados da década de 1880 (com a exceção de *Verdade e mentira no sentido extra-moral*, de 1873), Foucault tende a ressaltar

<sup>24</sup> A discussão ainda continua com Pretti asseverando que concorda com o que Foucault diz, mas que é a consciência transcendental que condiciona a formação de nossa consciência; mesmo tendo aparecido num dado momento histórico, uma vez tendo aparecido, ela é constituinte e nunca constituída. Cabe a nós reiterarmos que, se Pretti realmente concordasse com Foucault, ele não poderia chamar esta consciência de transcendental, além de ter de lidar com o problema da constituição histórica de uma consciência constituinte. Foucault diz compreender a posição de Pretti, embora esta não seja a sua; o filósofo francês diz evitar ao máximo, em suas pesquisas, toda referência a um transcendental enquanto condição de possibilidade de todo conhecimento. Trata-se de procurar historicizar ao máximo para deixar o menor espaço possível ao transcendental (FOUCAULT, 2001a, p.1241).



cada vez mais o caráter positivo das relações de poder. Este não era totalmente ausente em *A ordem do discurso*, mas que tampouco havia sido bem formulado até então. Encontramos o momento principal da ênfase em uma concepção positiva de poder no artigo *Nietzsche, a genealogia e a história*; trata-se da interpretação dos termos *Herkunft* e especialmente *Entstehung*, por um lado, assim como a vinculação entre o perspectivismo nietzschiano e o resultado momentâneo dos jogos de força: uma perspectiva não é apenas a relativização do conhecimento, mas sua vinculação a um jogo de forças entre pulsões e entre homens, o qual pode ser modificado. Desta maneira, a pluralidade e o constrangimento das verdades e dos sujeitos adquire um caráter positivo na medida em que sujeitos e verdades emergem *em meio aos* embates entre forças, os quais são suas condições políticas de possibilidade. Mesmo interpretar já é modificar o jogo de forças, alterar sua configuração, criar uma nova perspectiva – tanto para Nietzsche quanto para Foucault. Deste modo, sustentamos nossa hipótese através da discussão de vários argumentos presentes no artigo sobre Nietzsche; no primeiro dia da conferência *A verdade e as formas jurídicas*, quando nosso autor declara que irá procurar mostrar como práticas de poder podem engendrar novos domínios de saber e novos tipos de sujeito de conhecimento, para isso sendo necessário valer-se de certos pontos da filosofia de Nietzsche; assim como a partir de algumas entrevistas realizadas na segunda metade da década de 1970.

Deste modo, os sujeitos não são constituintes, mas sim constituídos em meio ao campo formado pela articulação entre poderes e saberes. Os sujeitos são efeitos das articulações entre poderes e saberes. No próximo capítulo veremos como estes sujeitos emergem concomitantemente à produção de suas respectivas verdades, em meio a um campo de relação poder-saber, e para isso tomaremos como referência, em certa medida, a conferência realizada no Brasil, mas principalmente seus dois livros da fase genealógica: *Vigiar e Punir*, e *A Vontade de Saber*.

## **Capítulo II – Articulações entre verdade e subjetividade nos estudos genealógicos: o sujeito moderno constituído no interior de mecanismos de sujeição.**

Neste capítulo destacamos o modo como Foucault colocou em prática o aporte teórico-metodológico estabelecido no capítulo anterior desta dissertação. Abordaremos a conferência *A verdade e as formas jurídicas*, mas daremos maior ênfase aos trabalhos *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, mostrando como aí se define uma articulação entre verdade e subjetividade que compreende as formas de subjetividade enquanto efeitos ou acontecimentos de mecanismos de poder-saber, tal como determinadas formas de vigilância, organizações arquitetônicas, criação de registros e práticas de normalização que nasceram entre o XVIII e XIX, possibilitando a constituição das ciências humanas. Muito embora nosso autor reconheça e confira certo destaque ao caso das resistências, ao que parece neste momento de seus trabalhos a ênfase parece recair na dimensão passiva dos sujeitos no processo de sua constituição.

Iniciamos este capítulo com o estudo das formas de verdade relacionadas à provação (*épreuve*), inquérito (*enquête*) e exame (*examen*) nas conferências proferidas na PUC-RJ. Todas estas formas de produção de discursos verdadeiros são estudadas por nosso autor em sua vinculação com transformações políticas ocorridas na Grécia antiga, Europa medieval e ocidente moderno, respectivamente. Neste último caso já encontramos a figura da norma como saber intimamente articulado a uma nova forma de poder irreduzível à soberania: as disciplinas.

Esta nova forma de poder é discutida em *Vigiar e punir*, de modo que visamos mostrar como nosso autor a localiza a partir do estudo de transformações econômicas e políticas no ocidente moderno. Estas transformações propiciaram modos singulares de controle do corpo humano com vistas a aumentar sua produtividade e diminuir o potencial de revoltas urbanas, tendo como a urbanização e o início do processo de industrialização europeu. Neste contexto, abordamos os procedimentos da vigilância hierarquizada, a sanção normalizadora e o exame, de modo a evidenciar sua capacidade de produzir novas formas de subjetividade.

Estes procedimentos estabelecem a irreduzibilidade da lógica jurídico-política da soberania com relação às disciplinas, de modo que no sistema penal posterior às reformas do XIX, saberes possibilitados pelas últimas, como a criminologia, fornecerão subsídios para a sentença. Estes procedimentos fazem com que o sistema penal não apenas puna a transgressão à lei, mas julgue o perigo que determinados indivíduos apresentam para a sociedade. Neste

contexto, a vigilância é estudada a partir da forma arquitetural nascente do panóptico, onde podemos observar que a distribuição de um olhar sem reciprocidade é mais importante que os sujeitos que vigiam. A sanção normalizadora é a nova forma de punição que embasará a decisão jurídica, de modo que, ao julgar comportamentos e ações a partir de um conjunto tido como a norma, sua atuação se passa no interstício das leis. Por fim, o exame é o procedimento que une ambas as técnicas, sendo estudado no contexto do hospital como formador da clínica e no universo escolar como formador da pedagogia moderna:

o hospital se converterá em um lugar de formação e de conhecimento, do entrelaçamento das relações de poder com a constituição do saber. Do mesmo modo, a escola haverá de se converter no aparato de exame ininterrupto que se superporá a toda operação de ensino. Desse modo, a escola garante a transmissão do conhecimento do mestre ao aluno e, ao mesmo tempo, obtém mediante o exame todo um saber reservado ao mestre (CASTRO, 2007, p.158).

Desta maneira, o exame aumenta o grau de individualização dos sujeitos que se fazem objetos de observação e de saber, propiciando a criação de registros que fornecerão as bases para a constituição das ciências humanas. Esta forma de abordar os mecanismos modernos de poder nos conduz à reflexão metodológica de *A vontade de saber*, a qual pode ser considerada a maior e mais completa sistematização da analítica do poder. Isto fornece as bases para a formulação do argumento apresentado no curso *Em defesa da sociedade*, segundo o qual o indivíduo moderno deve ser considerado um efeito de relações de poder-saber localizadas historicamente. Trata-se de uma forma de individualidade incitada e recompensada pela produção de discursos verdadeiros, uma individualidade que trabalha, vive, é julgada, classificada e morre de acordo os estes discursos, os quais assumem a forma da norma. No entanto, é porque o indivíduo é um efeito de relações cambiáveis que estas podem ser alteradas pelas resistências.

Por fim, destacamos as implicações políticas da analítica do poder. Considerar o poder como o nome de uma relação de forças numa determinada época e sociedade, e não nos termos de uma propriedade que se troca ou aliena, faz com que estas sejam localizadas em lugares que ultrapassam os limites do Estado e das instituições que lhe servem de apoio, assim como multiplica as formas destas relações. De modo que o poder soberano será apenas uma de suas formas, sendo irreduzível àquelas encontradas no contexto familiar, na relação professor-aluno, homem-mulher, médico-paciente. Assim, nosso autor apresenta uma abordagem capaz de explicar a reprodução de determinados mecanismos de sujeição mesmo após revoluções que conseguiram tomar o poder de Estado. Ao mesmo tempo, será possível conceber que a

extensão do campo do poder também amplia a possibilidade de transformação das relações de força e resistências, pois estas se disseminam conjuntamente a este.

O fato de Foucault reformular o problema do poder em outros termos também fornecerá embasamento para a transformação do engajamento político do intelectual. Em detrimento da figura do intelectual universal que fala em nome de todos devido a suas escolhas teóricas e políticas, será valorizada a figura do intelectual específico. A partir de sua posição, o último atua nas lutas locais de reivindicações políticas, trabalhando em contextos localizados de maneira a alterar o modo como a produção de verdades articula-se à incitação das relações de poder. Em outras palavras, o intelectual específico trabalha na transformação do regime político da verdade, tratando-se aí de uma figura próxima à do intelectual vinculado aos movimentos sociais, tal como estes foram compreendidos a partir da segunda metade do XX.

## **2.1 A investigação das condições políticas de possibilidade das formas da verdade relacionadas à provação, inquérito e exame.**

Nos outros dias da conferência *A verdade e as formas jurídicas* Michel Foucault utilizará o aparato teórico metodológico discutido no capítulo anterior para investigar, através do estudo de práticas judiciais, como novas formas de saber emergem a partir de transformações políticas – transformações nas relações de poder<sup>25</sup>. A tragédia *Édipo Rei* é lida por Foucault como sintoma do abandono da provação (*épreuve* – encontro da verdade através da disputa) e constituição do inquérito (*enquête* – encontro da verdade através da articulação lógica de testemunhos) como tecnologia de investigação da verdade, a qual deixa de ser concebida em sua vinculação estrita com o poder político. O personagem Édipo encontra a verdade sobre seu passado apenas após a junção dos testemunhos (entendidos como *símbolos*) ao final da peça. Ou seja, a tragédia mostraria que a verdade não é monopólio dos reis. Através da comparação com outras tragédias do período, Foucault encontra no personagem de

---

<sup>25</sup> Como exemplo do heteromorfismo entre saber e poder cabe apontar o caso da disjunção entre o direito penal e as práticas de correção (sistema prisional e polícia, por exemplo). O direito penal reformado no XIX não previa a prisão como forma de punição-correção. Mas com a introdução da concepção de “periculosidade” (criada pelas ciências humanas nascentes), este passou a não apenas punir os atos de transgressão, mas a enquadrar a potencialidade dos indivíduos. Tal concepção entrou no direito penal concomitantemente a uma gama de técnicas de poderes menores as quais foram desenvolvidas fora do Estado (como a polícia, os asilos e as escolas), enquanto que o direito desenvolveu-se em seu interior. No entanto, as instituições que entraram no campo do direito penal para embasar a sentença já atuavam de acordo com a forma de saber denominada “exame” (enquanto o direito atrelava-se ao inquérito), a qual implicava numa constante vigilância sobre os indivíduos.

Édipo um análogo da figura do tirano, o qual exerceria o poder político por ser o detentor de um saber secreto, e assim deixa de lado o cuidado para com a justiça da *pólis*<sup>26</sup>.

Apoiando-se nos estudos de Georges Dumézil, Foucault encontra na tragédia de Sófocles o confronto entre um poder de tipo mágico-religioso (Édipo na condição de tirano) e um poder que já se desvinculou do saber, ao qual Édipo ascende após reconhecer tal desvinculação (os revezes pelos quais o personagem passa como punição divina por não ter cuidado da justiça formam o caminho ao final do qual a redenção é alcançada). Com a Grécia clássica desvinculam-se efetivamente poder e saber, ou melhor, nasce a desvinculação entre saber e poder, a qual ainda marca grande parte do que podemos chamar de pensamento ocidental (FOUCAULT, 2001a, p.1437) – partilha que foi estabelecida em *A Ordem do Discurso* pela menção à vontade de verdade e à expulsão do sofista. O fato do personagem de Édipo depender do testemunho de homens comuns para descobrir a verdade sobre seu passado é interpretado como um dos sinais iniciais desta transformação. De maneira que encontramos em tal tragédia a passagem da vontade de verdade caracterizada pelo ato de enunciação, para aquela que se define pelo enunciado. Édipo tirano é aquele que detém a verdade como enunciação, e com isso detém o poder; desta maneira ele tem tudo em excesso (o poder e a própria mãe como esposa). Édipo aprende, com o decorrer da peça (os revezes que o atingem), que ele não é o detentor da verdade, uma vez que esta não está (mais) atrelada à política.

Assim como nos estudos comparativos de Dumézil, Foucault desloca seu foco da Grécia antiga para o medievo de maneira a analisar os isomorfismos entre as práticas judiciárias de ambos os momentos. No direito germânico da alta Idade Média prevalecia um sistema de decisão judiciária cuja forma era análoga à provação encontrada nos textos de Homero. Trata-se de um processo que imita a guerra na medida em que vence aquele que ganha uma luta ou pronuncia uma sequência de palavras numa ordem determinada, e não aquele que junta testemunhos capazes de sustentar a versão verdadeira sobre o que se disputa. Posteriormente, na baixa Idade Média, o inquérito jurídico medieval aparece enquanto apropriação secular do inquérito eclesiástico (o qual era mantido pela Igreja em práticas espirituais assim como administrativas<sup>27</sup>) por parte da aristocracia guerreira, uma estratégia

<sup>26</sup> Cf. nota 7 do capítulo anterior.

<sup>27</sup> Na forma espiritual do inquérito o bispo percorria (*visitatio*) sua diocese para saber se alguma falta havia sido cometida em sua ausência. Para tal ele interrogava os notáveis (idosos, sábios e virtuosos), procedimento denominado *inquisitio generalis*. Caso a resposta fosse positiva, era instaurada a *inquisitio specialis*, que consistia na investigação sobre quem cometeu qual ato, procedimento que só terminava com a confissão do culpado. Na Alta Idade Média, a Igreja fez do inquérito um procedimento espiritual e administrativo: “*Quand*

para descobrir quem fez o quê nos casos onde o flagrante delito não era possível. O renascimento medieval do inquérito também traz consigo a constituição da figura do procurador, um terceiro termo mediador entre as partes em litígio, o qual, conjuntamente à constituição de uma justiça autônoma, evitava, por exemplo, que o soberano perdesse diretamente seus bens ou sua própria vida toda vez que entrasse numa contenda jurídica (FOUCAULT, 2001a, pp.1448-1449). A partir destas transformações Foucault defende que o inquérito não aparece devido a um progresso da racionalidade humana, mas que ele se tornou um procedimento legitimado devido a transformações políticas no medievo, transformações nas relações de poder: *“L’enquête dans l’Europe médiévale est surtout un processus de gouvernement, une technique d’administration, une modalité de gestion; en d’autres mots, l’enquête est une manière déterminée d’exercer le pouvoir”* (FOUCAULT, 2001a, pp.1452). Ou seja, o inquérito é uma maneira de exercer o poder pela determinação da verdade, uma maneira de constituir o verdadeiro, a qual deve ser analisada através de estudos que a vinculem ao campo das relações de poder onde o sujeito de conhecimento nasce transpassado pelas forças em relação. Em outras palavras, trata-se de fazer a genealogia do inquérito:

*C’est l’analyse des transformations politiques de la société médiévale qui explique comment, pourquoi et à quel moment apparaît ce type d’établissement de la vérité à partir de procédures juridiques complètement différentes. Aucune référence à un sujet de connaissance et à son histoire interne ne rendait compte de ce phénomène. C’est seulement l’analyse des jeux de force politique, des relations de pouvoir qui peut expliquer le surgissement de l’enquête* (FOUCAULT, 2001a, 1453).

Esta técnica de poder não se restringiu ao campo jurídico, mas estendeu-se para o da administração econômica dos Estados até os séculos XVII e XVIII, assim como foi capaz de criar um campo de saber a partir de testemunhos, na geografia, na astronomia e climatologia. Em suma, todo um campo de ciências empíricas foi constituído a partir de técnicas de inquérito. Se Foucault considera o último como uma técnica de saber, isso quer dizer que não se trata de um conteúdo, mas de uma forma de saber articulada a uma forma de poder, tal

---

*l’église est devenue le seul corps économique-politique cohérent de l’Europe, aux X<sup>e</sup>, XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, l’inquisition ecclésiastique a été en même temps l’enquête spirituelle sur les péchés, fautes et crimes commis, et l’enquête administrative sur la manière dont les biens de l’Église étaient administrés et les profits réunis, accumulés, distribués, etc.”* (FOUCAULT, 2001a, p.1451). Quando, no processo de constituição do Estado nascente no XII, este confisca gradativamente o poder de arbitrio judiciário, o tipo de inquérito tomado como modelo é o da Igreja: *“Le modèle spirituel et administratif, religieux et politique, la manière de gérer et de surveiller et de contrôler les âmes se trouvent dans l’Église: l’enquête comprise tant comme regard tant sur les biens et les richesses, que sur les coeurs, les actes, les intentions. C’est ce modèle qui va être repris dans la procédure judiciaire. Le procureur du roi va faire la même chose que les visiteurs ecclésiastiques faisaient dans les paroisses, diocèses et communautés”* (FOUCAULT, 2001a, p.1451).

como podemos notar na progressiva referência circular entre poder e saber na seguinte passagem:

*Forme de savoir située dans la jonction d'un type de pouvoir et d'un certain nombre de contenus de connaissance. Ceux qui veulent établir une relation entre ce qui est connu et les formes politiques, sociales ou économiques qui servent de contexte à cette connaissance ont l'habitude d'établir cette relation par l'intermédiaire de la conscience ou du sujet de connaissance. Il me semble que la véritable jonction entre les processus économique-politiques et les conflits du savoir pourrait être trouvée dans ces formes qui sont en même temps des modalités d'exercice du pouvoir et des modalités d'acquisition et de transmission du savoir. L'enquête est précisément une forme politique, une forme de gestion, d'exercice du pouvoir qui, à travers l'institution judiciaire, est devenue, dans la culture occidentale, une manière d'authentifier la vérité, d'acquérir des choses qui vont être considérées comme vraies, et de les transmettre. L'enquête est une forme de savoir-pouvoir (FOUCAULT, 2001a, p.1456).*

O que Foucault posteriormente concebe por “sociedade disciplinar”, no quarto e quinto dias de conferência, nada mais é que a sociedade onde pouco a pouco constitui-se uma nova técnica de exercício do poder, vinculada a outro modo de produção e transmissão de verdades: as disciplinas e a norma, respectivamente. Cabe ressaltar que as práticas de vigilância instituídas pelas disciplinas foram desenvolvidas em instituições para-estatais, como, por exemplo, a polícia que nasceu na Inglaterra, inicialmente como grupo paramilitar de auto-vigilância preventiva de grupos dissidentes religiosos<sup>28</sup>. A nova técnica de poder denominada disciplina é apresentada através de uma analogia formal com a figura arquitetônica do panóptico, utilizada especialmente em prisões: uma construção anelar com uma torre ao centro, de modo que aqueles que estão na parte anelar podem sempre ser observados por aqueles que estão na torre, sem que os da torre possam ser vistos – um olhar que se dirige à maioria dos homens, mas sem reciprocidade. A forma de saber que se articula a esta nova forma de poder não é mais o inquérito, mas sim o exame. Com esta nova forma de poder-saber, não se trata mais de procurar reconstituir algo que se passou, mas de exercer uma constante vigilância:

*Surveillance permanente des individus par quelqu'un qui exerce sur eux un pouvoir – instituteur, chef d'atelier, médecin, psychiatre, directeur de prison – et qui, tant qu'il exerce le pouvoir, a la possibilité aussi bien de surveiller que de constituer, sur ceux qu'il surveille, à leur sujet, un savoir (FOUCAULT, 2001a, p.1463).*

<sup>28</sup> Posteriormente, com as novas formas de riquezas produzidas com a industrialização no XVIII (maquinário e estoques, por exemplo), fazia-se necessária uma nova forma de vigilância para evitar saques, pilhagens e greves violentas. Eis que o Estado assume, aos poucos, a função de polícia, mas utilizando para outros fins as mesmas técnicas de vigilância dos grupos de dissidentes, assim como entram em cena os saberes da criminologia, pedagogia, psiquiatria, sociologia, os quais pouco a pouco colonizaram o direito penal, a partir do século XIX.

Os saberes constituídos por tais técnicas de vigilância disciplinar não têm mais como objetivo apontar quem fez o quê ou o que realmente se passou num determinado momento e lugar<sup>29</sup>. Agora, os novos saberes são organizados a partir da figura da *norma*: “(...) *en termes de ce qui est normal ou non, correct ou non, de ce qu'on doit faire ou non*” (FOUCAULT, 2001a, p.1463). O conteúdo de tais saberes pautados pela norma e articulados ao poder disciplinar é aquele das ciências humanas.

## 2.2 A articulação entre verdade e subjetividade em *Vigiar e Punir*.

Em *Vigiar e Punir* encontramos o desenvolvimento formalizado e aprofundado das pesquisas sobre as técnicas de produção da verdade a partir do estudo das práticas de poder constituintes do sistema penal. Tratam-se de pesquisas realizadas no início da década de 1970 e apresentadas, em parte<sup>30</sup>, nas conferências *A Verdade e as Formas Jurídicas*. O escopo do

---

<sup>29</sup> Embora não seja o objetivo desta dissertação, vale ressaltar que Foucault está discutindo a passagem do poder soberano para o poder disciplinar; uma passagem que, neste momento, é descrita de modo a ressaltar as rupturas. Foucault procura ressaltar o fato de tratar-se de formas de poder-saber “totalmente diferentes” (FOUCAULT, 2001a, p.1463). Posteriormente, com a inserção da concepção de *governamentalidade* e o estudo do poder pastoral, Foucault se concentrará nas continuidades e pontos de articulação entre diferentes tecnologias de poder. Tratam-se de ênfases diferentes conforme os objetivos e as teorias adversárias aos estudos de cada momento das pesquisas de Foucault. Com relação ao caráter e amplitude do diagnóstico histórico-filosófico foucaultiano, novamente salientamos o trabalho de Roberto Esposito quando este se concentra na biopolítica. No trabalho do filósofo italiano encontramos argumentos e exemplos que embasam a defesa de elementos de “copresença” entre as tecnologias da soberania e da biopolítica: “*Ello no implica que Foucault diluya la distinción – e incluso la oposición – tipológica que había definido con anterioridad entre una y otra clase de poder, sino que, en vez de colocarla en una única línea de desplazamiento, la reconduce a una lógica de copresencia*” (ESPOSITO, 2006, p.66). Também devemos levar em consideração todo o contato de Foucault, desde a década de 1960, com os trabalhos de historiadores e as discussões entre estes. Trata-se da leitura de autores como Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie, e a geração que estudou o que foi denominado “história das mentalidades” (como Philippe Ariès), pois uma das principais teses dos estudos das mentalidades é a longa duração das mesmas (ARIÈS; CHARTIER, 1991, pp.7-19). Embora Foucault não seja historiador, afirmar que sua leitura sobre as transformações nas técnicas de poder-saber aponta para rupturas absolutas, sem comunicação alguma entre as épocas, seria desconsiderar toda a preocupação com a história no trabalho do filósofo francês. Um exemplo demonstrativo do fato de Foucault admitir elementos de continuidade em meio às rupturas nas tecnologias de poder por ele destacadas pode ser encontrado já em 1975, no estudo da passagem da punição supliciante para a disciplinar: “Permanece, por conseguinte, um fundo ‘supliciante’ nos modernos mecanismos de justiça criminal – fundo que não está inteiramente sob controle, mas envolvido, cada vez mais amplamente, por um penalidade do corporal” (FOUCAULT, 2006b, p.18). Em outro momento ainda mais explícito Foucault defende: “Não que a modalidade disciplinar do poder tenha substituído todas as outras; mas porque ela se infiltrou no meio das outras, desqualificando-as às vezes, mas servindo-lhes de intermediária, ligando-as entre si, prolongando-as, e principalmente permitindo conduzir os efeitos de poder até os elementos mais tênues e mais longínquos. Ela assegura uma distribuição infinitesimal das relações de poder” (FOUCAULT, 2006b, p.178).

<sup>30</sup> O processo de desenvolvimento de tais pesquisas se encontra nos cursos ministrados no Collège de France entre 1971 e 1975: *Teorias e Instituições Penais, A Sociedade Punitiva, O Poder Psiquiátrico e Os Anormais*, em ordem cronológica.



estudo da articulação e relativa autonomia entre as teorias penais e as práticas punitivas permanece, mas agora as discussões são complexificadas pela investigação da passagem de uma tecnologia de poder soberana para outra disciplinar, sendo que a figura da provação (*épreuve*), quer a grega antiga, quer a germânica medieval, praticamente desaparece do foco do trabalho.

De todo modo, a figura do corpo em sua articulação com as transformações históricas nas relações de poder continua central nesta obra. Enquanto no período em que predominou a tecnologia da soberania o corpo punido era um corpo dilacerado em praça pública, na modernidade, após as reformas penais européias, o corpo do condenado era um corpo vigiado e controlado em seus mínimos detalhes, com horários fixos para tarefas fixas, com suas ações sempre avaliadas de acordo com os parâmetros do normal e do anormal, e encarcerado numa instituição penal que funciona de acordo com técnicas não muito diferentes daquelas utilizadas nas escolas, fábricas e exército. Foucault estuda os investimentos políticos sobre os corpos, investimentos historicamente localizáveis e muitas vezes articulados à sua inserção econômica:

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; é, numa boa proporção, como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação; mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso a um sistema de sujeição (onde a necessidade é também um instrumento político cuidadosamente organizado, calculado e utilizado); o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso. Essa sujeição não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia; pode muito bem ser direta, física, usar a força contra a força<sup>31</sup>, agir sobre elementos materiais sem no entanto ser violenta (...) (FOUCAULT, 2006b, pp.25-26).

Se Foucault aceita a existência de estritas vinculações entre o corpo e sua utilização econômica, no entanto, esta vinculação não se resume à mera determinação econômica da utilização dos corpos em relação aos mecanismos políticos que os investem. Certamente, a chamada “mitigação das penas” encontrada desde o início do XIX está relacionada à emergência de uma sociedade industrial onde o corpo tem o papel de força de produção e força de trabalho, sendo sempre necessário otimizar a extração de trabalho do mesmo. No entanto, as articulações entre os campos normalmente delimitados enquanto economia e

---

<sup>31</sup> A atuação de uma força sobre outra força é precisamente o modo como Deleuze interpreta a noção de “vontade de poder” em Nietzsche, assim como o “poder” em Foucault. Cf. nota 21 do capítulo anterior.

política são complexificadas no decorrer do livro, e a determinação do primeiro sobre o segundo é substituída por uma mútua articulação: novas formas de produzir riquezas favorecem a constituição de novas técnicas de controle dos corpos, controles formulados a partir de técnicas pré-existentes cujas finalidades eram distintas. Estas técnicas pré-existentes a certa organização econômica são apropriadas para novas finalidades<sup>32</sup> (aumento de produtividade econômica e diminuição da potência política de sabotagens, por exemplo) e no próprio movimento de apropriação, elas são reatualizadas, reformuladas. Deste modo, ao serem colocadas em prática, as tecnologias de controle dos corpos produzem concomitantemente novos saberes, novos sujeitos (o doente mental, o criminoso, o tarado, o homossexual) e novos objetos (a doença mental, o crime, a sexualidade), assim como estas mesmas tecnologias se aprimoram.

Com as reformas penais postas em prática entre o final do XVIII e o início do XIX, novas inquietações, como a motivação do crime no próprio autor, adentram no julgamento penal. Com isso, o processo judiciário passa a lidar com instâncias que fogem ao âmbito da codificação jurídica. Como implicação de tais reformas, os novos códigos penais passaram a julgar não apenas os atos que transgridem a lei, mas também as paixões, as inaptações, a hereditariedade dos indivíduos que os cometem. As circunstâncias atenuantes trouxeram consigo o julgamento implícito de elementos que não são codificados juridicamente:

(...) são as sombras que se escondem por trás dos elementos das causas, que são, na realidade, julgadas e punidas. Julgadas mediante recurso às ‘circunstâncias atenuantes’, que introduzem no veridicto não apenas elementos ‘circunstanciais’ do ato, mas coisa bem diversa, juridicamente não codificável: o conhecimento do criminoso, a apreciação que dele se faz, o que se pode saber sobre suas relações entre ele, seu passado e o crime, e o que se pode esperar dele no futuro (FOUCAULT, 2006b, p.19).

Conjuntamente à sanção penal, são colocados em ação uma série de mecanismos que não visam estritamente punir o ato criminoso, mas controlar aquele que o cometeu. No interior de tais mecanismos estão uma série de saberes nascentes como a antropologia criminal, a criminologia e a psiquiatria, os quais serviam de base para a aplicação das sanções; estas últimas, apoiadas sobre tais saberes, assumiam um poder “não mais simplesmente sobre

<sup>32</sup> Um exemplo de tais apropriações seriam as técnicas de “cerca” e de “quadriculamento”, as quais foram tomadas da vida monástica cristã, mais especificamente, dos conventos: “E ainda aí ela [*a disciplina*] encontra um velho procedimento arquitetural e religioso: a cela dos conventos. Mesmo se os compartimentos que ele atribui se tornam puramente ideais, o espaço das disciplinas é sempre no fundo, celular” (FOUCAULT, 2006b, p.123). Em linhas gerais, toda a atenção ao detalhe do corpo e sua movimentação não é apenas criação da sociedade industrial, mas da vida monástica. A época clássica laicizou tais técnicas ao apropriar-se das mesmas (FOUCAULT, 2006b, p.120-121).

as infrações, mas sobre os indivíduos; não mais sobre o que eles fizeram, mas sobre aquilo que eles são, serão ou possam ser” (FOUCAULT, 2006b, p.20). Tais saberes, além de embasarem a sentença, multiplicam-na na medida em que avaliam constantemente o grau de periculosidade que um indivíduo apresenta. No entanto, Foucault ressalta que tais saberes (relativos às disciplinas) não são completamente integrados ao poder judiciário (do âmbito da soberania). Os primeiros mantêm uma autonomia e lógica próprias, articulando-se com o poder jurídico muito mais do que se fundindo com o mesmo: “Um saber, técnicas, discursos ‘científicos’ se formam e se entrelaçam com a prática do poder de punir” (FOUCAULT, 2006b, p.23); logo, se eles se entrelaçam, podem até se confundir, mas não se fundem.

Deste modo, podemos observar como a atuação dos mecanismos de poder-saber disciplinares, ao julgarem as peculiaridades e as virtualidades futuras dos indivíduos, produzem novas formas de subjetividade. Anteriormente à consolidação das disciplinas não poderíamos atribuir realidade ao sujeito criminoso apelando para um passado que teria contribuído para sua formação, bem como a um conjunto de características físicas e psicológicas localizáveis por especialistas. É todo o mecanismo social complexo formado pela criminologia, pelas ciências humanas em geral, pelas organizações arquitetônicas e institucionais que tornou possível a realidade do sujeito criminoso. Antes das reformas penais o que encontrávamos era um grupo difuso de ilegalistas ou bandidos: movimentos locais de recusa de pagamento de impostos abusivos, de fuga do alistamento, de subtração violenta de mercadorias apreendidas, pilhagem de lojas para posterior venda a preços justos. Nas poucas vezes em que eram capturados, os corpos dos ilegalistas sofriam as mais duras penas aplicadas em praça pública. Não se trata, portanto, da mesma articulação entre verdade e subjetividade em ambos os casos, na medida em que as relações de poder eram distintas. Destacamos o exemplo mencionado por nosso autor, segundo o qual todos os fracassos da prisão, já localizados desde seu nascimento, devem ser compreendidos de um ponto de vista estratégico. Esta perspectiva aponta como a figura do delinqüente é uma criação da prática histórica da prisão e dos saberes que lhe servem de apoio:

O atestado de que a prisão fracassa em reduzir os crimes deve talvez ser substituído pela hipótese de que a prisão conseguiu muito bem produzir a delinqüência, tipo especificado, forma política ou economicamente menos perigosa – talvez até utilizável – de ilegalidade; produzir os delinqüentes, meio aparentemente marginalizado mas centralmente controlado; produzir o delinqüente como sujeito patologizado (FOUCAULT, 2006b, p.230).

### **2.3 O poder disciplinar em ação: vigilância hierárquica, sanção normalizadora e exame.**

Em linhas gerais, a constituição do poder disciplinar se embasa em mecanismos de vigilância infinitesimais dos indivíduos, assim como em maneiras de impor sanções, as quais não apenas punem transgressões, mas que favorecem determinados comportamentos. Trata-se da vigilância hierarquizada e da sanção normalizadora.

O princípio da vigilância hierárquica é formalizado por nosso autor a partir da constatação de novas formas arquiteturais nascentes (cujas principais são o panóptico), assim como das reformas urbanas colocadas em prática a partir do XVIII. Conjuntamente com as novas distribuições espaciais, a função de vigiar os outros tende a tornar-se uma função social legítima, a qual propicia o aumento da produtividade de uma fábrica, do controle de uma cidade, de uma escola ou de tropas. No entanto, os sujeitos que vigiam são secundários em relação ao modo como se vigia:

O poder disciplinar, graças a ela [*a vigilância hierárquica*], tornou-se um sistema ‘integrado’, ligado do interior à economia e aos fins do dispositivo onde é exercido. Organiza-se assim como um poder múltiplo, automático e anônimo; pois, se é verdade que a vigilância repousa sobre indivíduos, seu funcionamento é de uma rede de relações de alto e baixo, mas também até um certo ponto de baixo para cima e lateralmente; essa rede ‘sustenta’ o conjunto, e o perpassa de efeitos de poder que se apóiam uns sobre os outros: fiscais perpetuamente fiscalizados (FOUCAULT, 2006b, p.148).

Talvez esta seja a razão pela qual, se o panóptico apresenta um centro (a torre central), este centro é ausente na medida em que o modo como é organizado o trabalho e a vida daqueles que nele atuam é definido e organizado por relações de forças semelhantes às aquelas que essa mesma arquitetura engendra naqueles que são vigiados no resto do edifício. Resumidamente, o poder disciplinar “controla continuamente os mesmos que estão encarregados de controlar” (FOUCAULT, 2006b, p.148). Os corpos dóceis e produtivos dos guardas são o exemplo do que deveria ser os corpos dos condenados, pois a punição disciplinar não visa mais a exemplaridade e o reforço do respeito à lei. Trata-se antes de corrigir e reduzir os desvios: “ela é menos a vingança da lei ultrajada que sua repetição, sua insistência redobrada” (FOUCAULT, 2006b, p.150). Esta nova mecânica do poder nos permite inferir que a distribuição dos corpos, luzes e olhares é mais importante que os sujeitos

que estão na torre<sup>33</sup>. A torre central que vigia é como a pupila de um olho, ponto principal cujo negror é sinal do vazio; o lugar vazio deixado pelo rei recentemente morto. Desta maneira, a vigilância contribui para tornar o poder disciplinar ao mesmo tempo indiscreto, uma vez que permeia todos os espaços e corpos possíveis, e discreto, na medida em que não oferece um espetáculo em sua atuação; as disciplinas são silenciosas e anônimas.

O princípio da sanção normalizadora especifica a irreducibilidade da sanção disciplinar com relação à sanção jurídico-soberana. A primeira atua de modo mais complexo que a punição pela transgressão da lei, podendo ser considerada um dos elementos principais das disciplinas, o qual ajuda a garantir sua eficiência econômica e espalhá-la por todo corpo social. Sobre esta maneira de punir, localizada em instituições como as escolas, fábricas e exército, são destacadas cinco características: ela se dá de acordo com uma infrapenalidade que se exerce no espaço vazio deixado pelas leis, atuando sobre comportamentos que não eram codificados pelas mesmas; mais que as grandes transgressões, o objeto da punição são os desvios, as inaptidões, os pequenos atrasos, o não cumprimento de tarefas; antes de punir, reparar um dano ou expiar um pecado, o objetivo do castigo é reduzir os desvios, pois, antes que a vingança de uma lei desrespeitada, a sanção normalizadora é sua repetição; as sanções aos desvios são complementadas com a recompensa à obediência, pois “em vez de simples separação do proibido, como é feito pela justiça penal, temos uma distribuição entre pólo positivo e pólo negativo; todo o comportamento cai no campo das boas e das más notas, dos bons e dos maus pontos” (FOUCAULT, 2006b, p.151); finalmente, a disciplina recompensa através da promoção a uma hierarquia superior, assim como pune pelo rebaixamento e degradação, de modo que a própria classificação torna-se, ela mesma, punição ou recompensa (por exemplo, a classificação das classes numa escola ou no exército). Deste modo, podemos dizer que a sanção normalizadora relaciona atos e comportamentos singulares a um conjunto entendido como regra, diferencia os indivíduos em função de uma média de conjunto, mede e hierarquiza as capacidades dos mesmos, e, com isso, cria a figura do anormal:

(...) o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal (a ‘classe vergonhosa’ da Escola Militar). A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeniza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza* (FOUCAULT, 2006b, p.153).

---

<sup>33</sup> Segundo Foucault, “Há uma maquinaria que assegura a dissimetria, o desequilíbrio, a diferença. Pouco importa, conseqüentemente, quem exerce o poder. Um indivíduo qualquer, quase tomado ao acaso, pode fazer funcionar a máquina: na falta do diretor, sua família, os que o cercam, seus amigos, suas visitas, até seus criados” (FOUCAULT, 2006b, p.167).

O procedimento que une técnicas de vigilância hierárquica e de sanção normalizadora na sociedade disciplinar é o exame, uma vez que, ao potencializar a exposição de indivíduos aos olhares de outros, a vigilância também permite a formação de saberes sobre os mesmos. O exame situa-se no núcleo de articulação entre uma forma de poder e outra de saber (o poder disciplinar, o saber com a forma da norma e o conteúdo das ciências humanas). As transformações no hospital entre o XVII e o XVIII exemplificam a proveniência do exame: no XVII o médico visitava o hospital poucas vezes se comparado com a frequência e a demora das visitas no XVIII, cujo crescimento foi gradual. O exame dos pacientes torna-se um procedimento quase contínuo, o qual propicia o desenvolvimento do saber clínico, assim como inverte a hierarquia entre o pessoal religioso e os médicos, os quais passam a ser os atores principais de tal instituição: “O hospital bem ‘disciplinado’ constituirá o local adequado da ‘disciplina’ médica; esta poderá então perder seu caráter textual e encontrar suas referências menos na tradição dos autores decisivos que num campo de objetos perpetuamente oferecidos ao exame” (FOUCAULT, 2006b, p.155). As três principais características definidoras do exame são: sua inversão da visibilidade na economia do poder, na medida em que pretende tornar sua atuação a mais discreta possível, assim como tende a manifestar-se tornando os súditos visíveis em processos de sujeição: “(...) em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação” (FOUCAULT, 2006b, p.156); a segunda característica é a produção de um corpo documentário sobre a individualidade examinada, na medida em que sua atuação implica na criação de registros:

graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável, não contudo para reduzi-lo a traços ‘específicos’, como fazem os naturalistas a respeito dos seres vivos; mas para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida dos fenômenos globais, a descrição de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa ‘população’ (FOUCAULT, 2006b, p.158).

Em terceiro lugar, e como resultado da inversão da visibilidade e da produção de registros, o exame transforma os indivíduos em casos; a criança, o louco ou o condenado serão, através da atuação dos mecanismos disciplinares, objetos de relatos de caso.

Em linhas gerais, nas sociedades modernas o exame aumenta o grau de individualização daqueles sobre os quais o poder é exercido, enquanto que nas sociedades sob o regime político da soberania (Foucault refere-se à baixa idade média e antigo regime), a

individualização aumenta no lado das regiões superiores do poder, precisamente o lado do soberano. Da mesma maneira, a individualização disciplinar se embasa num saber que não é aquele das genealogias familiares ou das cerimônias, mas o da norma e seus desvios, de modo que, quanto mais distante dos padrões de normalidade, mais objetivados são os indivíduos<sup>34</sup>. Esta individualização é possível apenas a partir da repetição de exames, os quais atrelam os sujeitos às verdades produzidas sobre os mesmos:

Finalmente, o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões (FOUCAULT, 2006b, p.160).

Ou seja, o exame, mecanismo de poder-saber fundamental para as ciências nascentes entre o final do XVIII e o XIX (como a psiquiatria, a criminologia, medicina social, antropologia) opera múltiplas partilhas entre os indivíduos, de modo a separá-los através de categorias relativas a um padrão de normalidade. Mas são precisamente estas partilhas instauradas pela atuação do exame, as quais constituem simultaneamente, os sujeitos anormais e os normais. Cabe ainda colocar que, além de operar a referida partilha, os exames permitem a constiuição de um corpo documentário o qual fornecerá as bases para intervenções institucionais cujos objetivos girarão em torno da otimização de forças produtivas, do controle dos corpos, da redução de desvios; tudo com o menor dispêndio de poder possível.

Na medida em que o exame articula vigilância hierárquica e sanção normalizadora ele pode ser concebido como um jogo de forças que constitui e opera a separação entre normais e anormais no interior de um regime baseado na igualdade formal: “compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogenidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais” (FOUCAULT, 2006b, p.154). Deste modo, ao articular novas técnicas de vigiar e punir (provenientes da reapropriação de antigas técnicas monásticas de divisão do tempo, espaço e controle dos corpos) com a produção de

---

<sup>34</sup> Foucault exemplifica: “Num sistema de disciplina, a criança é mais individualizada que o adulto, o doente o é antes do homem são, o louco e delinqüente mais que o normal e o não-delinqüente. É em direção aos primeiros, em todo caso, que se voltam em nossa civilização todos os mecanismos individualizantes; e quando se quer individualizar o adulto são, normal e legalista, agora é sempre perguntando-lhe o que ainda há de criança, que loucura secreta o habita, que crime fundamental ele quis cometer” (FOUCAULT, 2006b, p.161).

verdades, o exame encontra-se no cerne dos mecanismos de constituição de sujeito na modernidade.

#### 2.4 A reflexão metodológica acerca das relações de poder-saber em *A Vontade de saber*.

Dentre os livros publicados de Michel Foucault, talvez encontremos a maior sistematização acerca do modo de articulação entre poder e saber no excuro metodológico presente em *A Vontade de Saber*. Ao fazer a genealogia do sujeito desejante, Foucault se deparou novamente com a figura de um poder repressor e negativo, o qual atuaria sobre o sexo. No período em que realizava suas pesquisas, esta concepção era reforçada por reflexões teóricas acerca da relação entre uma moralidade cristã e a repressão da sexualidade, assim como entre a posterior industrialização e a repressão laica da atividade sexual (sua finalidade reprodutiva no interior de uma relação monogâmica e heterossexual, por exemplo); reflexões que normalmente combinavam marxismo e psicanálise<sup>35</sup>. No entanto, embora tal concepção de poder apresente certa validade, ela não consegue lidar com a especificidade da proliferação e incitação de discursos laicos sobre o sexo, localizável desde o final do XVII, e especialmente no XIX<sup>36</sup>. Desta maneira, a mesma concepção de poder que encontramos no artigo sobre Nietzsche é utilizada para a realização de uma genealogia do sujeito desejante, embora esteja enriquecida com outras características desenvolvidas a partir dos estudos realizados até aquele momento.

Antes de discernir alguns apontamentos gerais que guiam sua investigação das relações de poder, Foucault afasta-se da maioria dos modos correntes de concebê-las. Segundo nosso autor, não se trata de fazer uma teoria do poder a qual seja capaz de discernir e

---

<sup>35</sup> Cabe ressaltar que, ainda no ano de 1970, Foucault não se distanciava drasticamente de tal linha geral de pensamento, na medida em que colocava a sexualidade (ao lado da política) enquanto um dos campos envoltos pelo maior número e as mais fortes interdições. Cf. o trecho dedicado a *A ordem do discurso*, no capítulo anterior. Em 1976, já algum tempo após a revisão da concepção de poder com a qual trabalhava antes, a figura da interdição é complexificada na genealogia da sexualidade: “Não se deve fazer divisão binária entre o que se diz e o que não se diz; é preciso tentar determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discrição é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos” (FOUCAULT, 2006b, pp.33-34). Em linhas gerais, trata-se de abandonar o binarismo da interdição-transgressão para trabalhar com a multiplicidade das estratégias e seus efeitos positivos.

<sup>36</sup> Os capítulos II e III do livro, denominados “A hipótese repressiva” e “*Scientia Sexualis*”, apontam justamente para a proliferação de discursos sobre o sexo após a pastoral cristã da Contra-Reforma. Neles, Michel Foucault analisa os modos através dos quais tais discursos foram apropriados por saberes laicos articulados a novas técnicas de poder, dentre as quais se destacam os dispositivos que visam regular os fenômenos vitais de uma população (FOUCAULT, 2010b).



isolar sua essência invariante; assim como não se trata de estudar o “conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado” (...); também não é um “modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra”; assim como não se trata de “um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessam o corpo social inteiro”. Ou seja, nem soberania do Estado, nem forma da lei, e nem unidade de dominação. A essas definições negativas, Foucault acrescenta outras positivas. Trata-se de conceber o poder como “a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes transforma, reforça, inverte” (FOUCAULT, 2010b, p.102) – logo, o poder é uma unidade apenas como palavra, uma vez que, quando nos referimos a este, tratamos sempre de uma multiplicidade de forças cuja configuração é relativamente instável (na medida em que pode alterar-se) e limitada a um recorte espaço-temporal<sup>37</sup>. Segundo nosso autor, em linhas gerais sua analítica do poder aponta para a necessidade de se assumir um radical nominalismo: “Sem dúvida devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2010b, p.103). Como podemos observar, esta abordagem afasta a pergunta “o que é?” para substituí-la por aquela que questiona “como se exerce?”

Além de tais delimitações negativas e esta definição geral, nosso autor faz cinco apontamentos metodológicos, aos quais acrescentaremos outros encontrados em *Vigiar e Punir*. O primeiro diz respeito à necessidade de abordar o poder de forma diferente da mercadoria (concebida enquanto algo que se troca ou se aliena) e do contrato (que, em boa medida, não se afasta do modelo da mercadoria na medida em que é entendido como propriedade que cada membro de um grupo cede com vistas à constituição de um soberano que garante a conservação destes). Logo, ao invés do modelo da mercadoria ou do contrato, segundo o filósofo francês, “o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis” (FOUCAULT, 2010b, p.104). Em *Vigiar e Punir* este princípio

---

<sup>37</sup> Encontramos novamente outra comunicação com a noção de vontade de poder em Nietzsche. Também para o filósofo alemão todo querer pode ser dito como “vontade”, mas esta é uma unidade apenas enquanto palavra (NIETZSCHE, ABM§19). Do mesmo modo, Müller-Lauter sublinhou a intrínseca multiplicidade da vontade de poder: “Ela só existe factualmente como única qualidade nos *quanta* de poder, ou como essência apenas na multiplicidade, que não se pode abranger com a vista, daquilo-que-é (*dass-sein*); ou como essência apenas na plenitude das ‘existências’ conflitantes” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p.88). No entanto, resta diferenciar que, para Nietzsche, a concepção de vontade de poder estende-se para o mundo físico não-vivente, o que não ocorre na analítica foucaultiana das relações de poder. Cf. o capítulo “Vontade de poder no singular”, da obra de Müller-Lauter, assim como a nota 21 do capítulo anterior.

já havia sido proposto para o estudo das práticas penitenciárias. Tratava-se, então, de entender os métodos punitivos não como regras de direito, mas como táticas políticas, o que implica em deslocar o foco da figura do contrato social e sua ruptura, para os *modos* pelos quais as instituições atuam e os *efeitos* destas atuações (FOUCAULT, 2006b, p.24). Este é um dos principais pontos que sustentam o transbordamento do poder para além (ou aquém) do Estado, pois os modos de organização do espaço em uma escola ou fábrica, os tipos de treinamento de tropas surgidos com a invenção do fuzil ou os modos como se vigiam ações dos outros dizem respeito diretamente apenas indiretamente a este.

Em segundo lugar, trata-se de apontar que as relações de poder são imanentes a outros processos (econômicos, delimitação de práticas sexuais aceitáveis ou a formação de saberes, por exemplo); deste modo, elas são ao mesmo tempo efeito e condição das partilhas e desequilíbrios introduzidos por tais processos: “as relações de poder não estão na posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor” (FOUCAULT, 2010b, p.104). Em linhas gerais, tal como definido em *Vigiar e Punir*, trata-se de não considerar os mecanismos de poder apenas em seus efeitos de repressão, “mas colocá-los na série completa dos efeitos positivos que eles podem induzir (...)” (FOUCAULT, 2006b, p.23).

A terceira proposição diz que o poder é exercido de baixo para cima, o que torna necessário contornar a dualidade dominantes-dominados, a qual pretensamente seria encontrada em todo corpo social. Por exemplo, a periodização do dispositivo da sexualidade mostra que a difusão de suas técnicas inicia-se com as camadas mais ricas, e não com sua imposição ao proletariado nascente ou ao campesinato tradicional. Entre o final do XVIII e o início do XIX, o sexo e as condições de vida dos operários não constituíam uma preocupação burguesa, pois antes de ser uma sujeição do proletariado, a constituição da sexualidade foi uma auto-afirmação da burguesia. Antes que um ascetismo relacionado à ética do trabalho, a sexualidade foi para a burguesia aquilo que as genealogias da sanguinidade foram para a nobreza:

(...) não foi, ao que parecem como princípio de limitação do prazer dos outros que o dispositivo da sexualidade foi instaurado pelo que, tradicionalmente, se chama de ‘classes dirigentes’. Parece, ao contrário, que o testaram em si mesmas (...). Parece não se tratar, aqui, de um ascetismo, e, em todo caso, de uma renúncia ao prazer ou de uma desqualificação da carne; ao contrário, de uma intensificação do corpo, de uma problematização da saúde e de suas condições de funcionamento; trata-se de novas técnicas para maximizar a vida. Ao invés de uma repressão do sexo das classes a serem exploradas, tratou-se, primeiro, do corpo, do vigor, da longevidade,

da progenitura e da descendência das classes que ‘dominavam’ (FOUCAULT, 2010b, p.134).

No caso do estudo anterior sobre as disciplinas, o princípio de inversão da análise auxilia a esclarecer a irreducibilidade das disciplinas com relação ao Estado soberano e sua classe dirigente assim como relação às instituições: “Estes recorrem a ela; utilizam-na, valorizam-na ou impõem algumas de suas maneiras de agir. Mas ela mesma, em seus mecanismos e efeitos, se situa num nível completamente diferente” (FOUCAULT, 2006b, p.26). Pelo fato da pesquisa foucaultiana operar neste nível micropolítico, torna-se possível mostrar a proximidade entre prisão, escola, fábrica e exército: todos compartilham a mesma tecnologia política do corpo, aplicam métodos de divisão do espaço, do tempo e da articulação entre corpo e objetos, os quais não mudam significativamente de um para outro<sup>38</sup>, assim como produzem corpos dóceis, produtivos e submissos (FOUCAULT, 2006b, pp.118-119). Desta maneira, a analítica foucaultiana do poder concentra-se primeiramente nas múltiplas relações de força as quais atuam no interior das famílias, das instituições e nos aparelhos de produção; tais relações produzem “clivagens que atravessam o conjunto do corpo social” (FOUCAULT, 2010b, p.104), as quais se articulam entre si de modo produzir efeitos gerais: “as grandes dominações são efeitos hegemônicos continuamente sustentados pela intensidade de todos estes afrontamentos” (FOUCAULT, 2010b, p.105). Ou seja, os grandes efeitos de dominação existem apenas enquanto apoiados no resultado momentâneo da multiplicidade de micro-relações de força.

A quarta proposição pode ser concebida enquanto uma implicação da terceira. Trata-se de conceber as relações de poder enquanto, simultaneamente, “intencionais e não subjetivas”. Sua inteligibilidade não se dá pelo fato de serem efeitos de outra instância, tal como numa relação causal, mas sim porque são “atravessadas de fora a fora por um cálculo”, assim como pelo fato de apresentarem objetivos determinados. No entanto, tal cálculo e objetivos podem ser delimitados apenas quando nos situamos no âmbito das “táticas locais”, ou seja, o âmbito das múltiplas relações de força que atuam no interior das instituições e dos aparelhos de produção, tal como apontado na proposição anterior (os diferentes modos de aumentar a produtividade de uma fábrica ou a fecundidade de uma população, por exemplo). A proliferação e o encadeamento destas táticas locais é condição da constituição de

---

<sup>38</sup> Trata-se da “arte das distribuições” (referente ao espaço), o “controle da atividade” (referente ao tempo), “organização das gêneses” (referente à articulação entre corpo e tempo na elaboração de exercícios progressivos), “composição das forças” (referente à articulação entre corpo e objetos no tempo) (FOUCAULT, 2006, pp.121-142).

“dispositivos de conjunto”, ou estratégias gerais; no entanto, segundo nosso autor, não encontramos sujeitos individuais ou coletivos presidindo as estas últimas:

lá, a lógica ainda é perfeitamente clara, as miras decifráveis e, contudo, acontece não haver mais ninguém para tê-las concebido e poucos para formulá-las: caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos ‘inventores’ ou responsáveis quase nunca são hipócritas (FOUCAULT, 2010b, p.105).

A quinta proposição diz que onde há poder sempre há resistência, de modo que “esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 2010b, p.105). Objetar que tal consideração acaba com a possibilidade de se furtar ao poder é um sinal da má compreensão do caráter *relacional* do mesmo (e *não essencialmente* ruim ou bom), pois, assim como o poder é múltiplo, a resistência também é melhor definida no plural:

Portanto, não existe, com respeito ao poder, *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim *resistências*<sup>39</sup>, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 2010b, p.106).

Deste modo, ao invés de reduzir o papel ou a intensidade das resistências, a posição foucaultiana multiplica suas figuras. Se não há exterior com relação ao poder, do mesmo modo, as resistências também se disseminam pelo campo social:

Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irreduzível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento (FOUCAULT, 2010b, p.106).

Em decorrência, assim como as táticas locais de poder são heterogêneas entre si, propiciando clivagens sociais que podem se encadear em conjuntos maiores de dominação, as resistências também produzem outras clivagens, assim como podem se encadear em revoluções; no entanto, tendem a ser transitórias:

---

<sup>39</sup> Decidimos pelo itálico como forma de destaque pois no texto francês Foucault também destaca: “*Mais des résistances qui sont des cas d’espèces:...*” (FOUCAULT, 1976, p.126).

É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis. Da mesma forma que a rede de relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais. E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder (FOUCAULT, 2010b, p.107).

Podemos afirmar que as proposições anteriormente mencionadas apresentam uma abrangência de maior grau, na medida em que podem ser utilizadas no estudo de diferentes tecnologias modernas de poder, como aquelas referentes às punições e aquelas referentes à sexualidade. Deste modo, quando utilizadas para uma história dos modos de extorsão de discursos verdadeiros sobre o sexo, elas implicam em outras “prescrições de prudência” estritas ao domínio da sexualidade, mas que destacamos aqui a título de exemplo esclarecedor, procurando articulá-las às prescrições abrangentes já mencionadas. A primeira delas é a regra da imanência, a qual implica em não considerar a existência de uma verdadeira sexualidade, pronta para ser descoberta por uma ciência livre de ideologias e de poderes que a reprimem:

Se a sexualidade se constituiu como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível; e em troca, se o poder pôde tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos. Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças (FOUCAULT, 2010b, pp.108-109).

Temos então uma das implicações da segunda proposição descrita anteriormente. Se poderes e saberes articulam-se de modo a produzir sujeitos e objetos, o objeto sexualidade tem sua realidade constituída no interior de tal articulação histórica. Do mesmo modo, em *Vigiar e Punir* a articulação entre o direito penal e as ciências humanas foi estudada enquanto remetendo a uma nova tecnologia de poder (as disciplinas): o objeto homem ao qual se referem as ciências humanas<sup>40</sup> que nasciam no XIX tornou-se possível a partir de novas disposições de relações de poder (novos modos de vigilância, controle do tempo, divisão do espaço, de modo a aumentar a produtividade e docilidade dos corpos), de maneira que a idéia

---

<sup>40</sup> Reencontramos aqui o tema no nascimento do homem a partir do duplo empírico-transcendental tal como apontado em *As Palavras e as Coisas*, mas agora focado não em uma análise dos isomorfismos entre saberes, mas sim nas transformações nas técnicas de poder. As passagens entre as épocas delimitadas no livro de 1966 podem ser entendidas enquanto remetendo a estas transformações.

de uma essência humana latente reprimida e passível de ser libertada, quer pela humanização das penas corpóreas ocorridas à época, quer por um futuro evento político, tornou-se possível apenas após a constituição de tais controles.

A regra das variações contínuas implica em não procurar, na ordem da sexualidade, quem detém o poder, ou quem dele é subtraído, assim como quem detém o saber e quem é privado do mesmo. Pois, assim como afirmado na quarta proposição, as relações de poder são intencionais e não subjetivas, e assim como mencionado na primeira, o poder não é da ordem da mercadoria, mas das relações múltiplas e móveis. Deste modo, segundo nosso autor:

as ‘distribuições de poder’ e as apropriações de saber não representam mais do que cortes instantâneos em processos, seja de reforço acumulado do elemento mais forte, seja de inversão da relação, seja de aumento simultâneo dos dois termos. As relações de poder-saber não são formas dadas de repartição, são ‘matrizes de transformações’ (FOUCAULT, 2010b, pp.109-110).

Por seu lado, a regra do duplo condicionamento diz respeito à mútua articulação entre focos locais de relações de força (táticas locais) e as estratégias globais:

Entre elas, nenhuma descontinuidade, como seria o caso de dois níveis diferentes (um microscópico e o outro macroscópico); mas, também, nenhuma homogeneidade (como se um nada mais fosse do que a projeção ampliada ou a miniaturização do outro); ao contrário, deve-se pensar em duplo condicionamento, de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis, e das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar (FOUCAULT, 2010b, p.110).

Ou seja, trata-se de uma implicação da terceira e da quarta proposição anteriormente apontadas: as táticas locais criam pontos de clivagem cujo encadeamento possibilita as estratégias globais. No entanto, estas táticas se enraízam em outras estratégias existentes no momento, as quais se alteram gradativamente conforme os resultados momentâneos e mudanças propiciadas pelas táticas.

Por fim, a regra da polivalência tática dos discursos (implicação da segunda proposição geral) apresenta-nos que o saber não é meramente um lugar de expressão do poder<sup>41</sup>, uma vez que ambos articulam-se e implicam-se mutuamente a partir de suas respectivas diferenças:

O que se diz sobre o sexo não deve ser analisado como a simples tela de projeção desses mecanismos de poder. É justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber. E, por essa mesma razão, deve-se conceber o discurso como uma série de

<sup>41</sup> Trata-se de um apontamento antigo nas obras de Foucault. Cf primeira parte do Capítulo I.

segmentos descontínuos, cuja função tática não é uniforme nem estável (FOUCAULT, 2010b, p.111).

Tal proposição implica no embaralhamento da fronteira que separa discurso dominante e dominado (o que remete à terceira proposição geral), em prol da abertura de uma miríade de possibilidades estratégicas que um mesmo discurso pode assumir:

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo (FOUCAULT, 2010b, pp.111-112)<sup>42</sup>.

Mencionamos um exemplo: pouco se escrevia sobre a sodomia até o século XVIII. Embora fosse punida com a fogueira, ao mesmo tempo pode-se deduzir uma “tolerância bem ampla” a seu respeito devido ao pequeno número de condenações encontrado em registros da época e o significativo número de sociedades masculinas existentes. Após o XIX ela é abordada pela psiquiatria, medicina e pelo direito, de modo que proliferaram tipos diferentes de homossexualidade, assim como os controles sociais sobre as mesmas. No entanto, tal investimento de poderes e saberes possibilitou reações que utilizavam os mesmos termos médicos e jurídicos que a patologizaram: “a homossexualidade passou a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua ‘naturalidade’ e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico” (FOUCAULT, 2010b, p.112).

Destacamos que tais proposições metodológicas parecem apresentar um caráter geral, o que não significa que façam parte de um sistema rígido ou absoluto de análise das relações de poder. Trata-se antes de proposições que foram formuladas pelo filósofo francês a partir do recorte espaço-temporal com o qual trabalhou, assim como a partir das insuficiências das grades de análise predominantes em sua época (especialmente certas vertentes da fenomenologia e do marxismo), de modo que provavelmente não servem para outros recortes. De certo modo, poderíamos dizer que se tratam de proposições metodológicas circunstanciais na medida em que, por circunstância, queremos dizer que elas são construídas a partir de um recorte no espaço, no tempo, assim como devido a determinadas insuficiências de outras teorias contemporâneas a elas. Em última análise, estamos diante da especificidade da

<sup>42</sup> Vale ressaltarmos que a figura da interdição, tal como encontrada em *A ordem do discurso*, não comportava tal complexidade de possibilidades para os discursos, estando mais próxima da divisão binária entre discurso admitido e discurso excluído (FOUCAULT, 2006a, pp.9-10). Cf. nota 36.

analítica do poder foucaultiana, a qual não parte de uma interrogação fundamental acerca do poder, de uma teoria do Poder, mas que investiga as diferentes práticas<sup>43</sup>, as diferentes tecnologias de poderes relativamente instáveis as quais formam estados gerais de dominação (também eles passíveis de mudança) numa determinada época e lugar. No entanto, não devemos nos enganar quanto à fecundidade desta analítica, na medida em que nosso autor pretende, com ela, fazer uma genealogia dos modos de assujeitamento do ocidente moderno. O que implica em assumir certo grau de generalização que possibilite a constituição de diagnósticos de época, muito embora a universalização seja deixada de lado. Logo após as referidas reflexões metodológicas, Foucault justifica que elas não são fruto de especulação ou uma escolha teórica:

mas porque é efetivamente um dos traços fundamentais das sociedades ocidentais o fato de as correlações de força que, por muito tempo tinham encontrado sua principal forma de expressão na guerra, em todas as formas de guerra, terem-se investido, pouco a pouco, na ordem do poder político (FOUCAULT, 2010b, p.113).

## **2.5 O indivíduo como efeito das interações entre poderes e saberes.**

No início do curso *Em defesa da sociedade*, de 1976, talvez encontremos as referências mais explícitas acerca da articulação entre verdade e subjetividade na analítica do poder. Os efeitos de verdade investigados nas pesquisas de Foucault eram produzidos na articulação com poderes, concomitantemente à produção de sujeitos: “Não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (FOUCAULT, 2000, pp.28-29). Deste modo, encontramos aqui a relação circular de imanência entre poder e saber. Não há poder que não se vincule à produção de discursos verdadeiros e vice-versa.

Estes poderes atuam articulando-se com saberes, modificando-os e, principalmente, produzindo-os. Conforme as palavras do filósofo francês, no caso do ocidente moderno, a articulação entre poderes e saberes assume uma forma específica:

---

<sup>43</sup> Talvez esta seja a principal diferença entre a analítica foucaultiana do poder e o modo como Nietzsche concebe a vontade de poder. Enquanto o filósofo prussiano parte de uma teorização geral do poder e da vontade, Foucault suspende essa teorização para focar-se em práticas delimitadas a um espaço e período temporal. Quando surgem proposições metodológicas para a análise, elas se delimitam ao referido recorte.



(...) na base, no ponto em que terminam as redes de poder, o que se forma, não acho que sejam ideologias. É muito menos e, acho eu, muito mais. São instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber, são métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa, são aparelhos de verificação. Isto quer dizer que o poder, quando se exerce em seus mecanismos finos, não pode fazê-lo sem a formação, a organização e sem pôr em circulação um saber, ou melhor, aparelhos de saber que não são acompanhamentos ou edifícios ideológicos (FOUCAULT, 2000, p.40).

Trata-se de tecnologias de poder que produzem verdades concomitantemente à produção de sujeitos. Do mesmo modo, no caso moderno, trata-se de uma concepção de verdade identificada como norma, a qual produz sujeitos normais e anormais a partir de mecanismos de sujeição específicos como os disciplinares e os biopolíticos. Na modernidade, a forma privilegiada da verdade é a norma e o sujeito correto é o normal:

Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas. E, de outro lado, somos igualmente submetidos à verdade, no sentido de que a verdade é a norma; é o discurso verdadeiro que, ao menos em parte, decide; ele veicula, ele próprio propulsa efeitos de poder. Afinal de contas somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder (FOUCAULT, 2000, p.29).

Logo, o sujeito é constituído enquanto efeito no interior deste campo de imanência formado pelas tecnologias de poder e de saber (imanência porque não há uma esfera que determine absolutamente a outra; ambas implicam-se mutuamente). Esta produção de subjetividades enquanto efeito de relações de poder-saber torna-se clara na seguinte passagem da aula de 14 de janeiro de 1976:

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos, sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder; é, acho eu, um dos seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu (FOUCAULT, 2000, p.35).

No caso da aula mencionada trata-se especificamente do poder disciplinar, mas de acordo com nosso enfoque também poderia tratar-se da biopolítica, uma vez que aquilo que ressaltamos nestas tecnologias de assujeitamento é seu caráter produtor de

formas de verdade e subjetividade<sup>44</sup>. Numa entrevista de 1977, com o sugestivo título “*Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*”, podemos encontrar precisamente esta relação entre poder e sujeito:

*Ce que je cherche, c'est à essayer de montrer comment les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même des corps sans avoir à être relayés par la représentation des sujets. Si le pouvoir atteint le corps, ce n'est pas parce qu'il a d'abord été intériorisé dans la conscience des gens. Il y a un réseau de bio-pouvoir, de somato-pouvoir qui est lui-même un réseau à partir duquel naît la sexualité comme phénomène historique et culturel à l'intérieur duquel à la fois nous nous reconnaissons et nous nous perdons (FOUCAULT, 2001b, p.231).*

Ainda poderíamos acrescentar, sem grandes problemas, que as relações de poder mencionadas não apenas transitam pelos corpos que elas mesmas constituem, mas que também, neste processo mesmo, são produzidos saberes sobre estes corpos. Estes saberes terão uma autonomia relativa, muito embora sejam parte fundamental do sustento e reprodução das relações de poder localizáveis em um campo social.

Em linhas gerais, em todos estes momentos a figura do sujeito é definida como um efeito passivo das articulações entre poderes e saberes. Trata-se de uma figura julgada, condenada, classificada, que vive e morre de acordo com discursos verdadeiros que se articulam a tecnologias de poder. No entanto, como discursos e poderes alteram-se conforme a história, de acordo com embates políticos das mais variadas formas, os sujeitos que são seus efeitos também são passíveis de transformações.

## **2.6 Implicações políticas e teóricas da análise genealógica do poder.**

As investigações de Foucault acerca da capacidade das relações de poder-saber produzirem sujeitos e objetos apresentam implicações eminentemente políticas e teóricas. Em primeiro lugar, trata-se de se desvencilhar das figuras do sujeito transcendental e das concepções de ideologia e repressão. Ao remeter a constituição de saberes e objetos a uma trama histórico-política, a própria figura do sujeito é colocada em questão:

---

<sup>44</sup> Certamente as tecnologias disciplinares são relativamente heterogêneas àquelas que constituem a biopolítica; são diferentes quanto ao seu objeto (corpo-máquina e corpo-vivo), seus efeitos (de um lado trata-se da produção de corpos individualizados, produtivos e dóceis, e de outro, da regulação dos fenômenos biológicos de média e grande escala em uma população) e suas respectivas temporalidades (séculos XVII-XVIII e séculos XVIII-XIX-XX). Mas tal separação é relativa na medida em que, na maioria dos casos efetivos, ambas as tecnologias estão articuladas, como acontece no dispositivo da sexualidade exposto em *A vontade de saber* (FOUCAULT, 2010c).

*Mais cette trame historique ne devrait pas être la simple relativisation du sujet phénoménologique. Je ne crois pas que le problème se résolve en historicisant le sujet auquel se réfèrent les phénoménologues et en se donnant, par conséquent, une conscience qui se transforme à travers l'histoire. Il faut, en se débarrassant du sujet constituant, se débarrasser du sujet lui-même, c'est-à-dire arriver à une analyse qui puisse rendre compte de la constitution du sujet dans la trame historique. Et c'est ce que j'appellerais la généalogie, c'est-à-dire une forme d'histoire qui rende compte de la constitution des savoirs, des discours, des domaines d'objet, etc., sans avoir à se référer à un sujet, qu'il soit transcendant par rapport au champ d'événements ou qu'il coure dans son identité vide, tout au long de l'histoire (FOUCAULT, 2001b, p.147).*

Ao mesmo tempo, a concepção de ideologia é descartada na medida em que supõe a figura de um sujeito, uma infra-estrutura econômica determinante<sup>45</sup>, e uma verdade a-histórica, enquanto Foucault se interessa pelo estudo dos efeitos de verdade, os quais não são nem verdadeiros e nem falsos. Em linhas gerais, Foucault já trabalhava com este modelo de análise desde a década de 1960; no entanto, a partir de 1971 a constituição de efeitos de verdade é estudada em sua articulação com uma concepção de poder cujos aspectos destacados são sempre produtores<sup>46</sup>. Mas a concepção de repressão deixa de lado precisamente o que há de positivo no poder, sua atuação na produção de objetos, formação de saberes, indução de prazeres, produção de discursos e sujeitos (FOUCAULT, 2001b, p.148).

Muito embora o sujeito não deixe de ser um efeito da interação poder-saber, isso não quer dizer que não haja possibilidade de ação política efetiva de resistência. Se por acaso Foucault pode dar a impressão de não haver qualquer alternativa às relações de poder, isso se dá por não se compreender a fundo a positividade e a extensão destas. Pois se as últimas são disseminadas por todo o corpo social, o mesmo se passa com as resistências.

Em segundo lugar e articulado ao ponto anterior, trata-se da abertura do campo de estudo das relações de poder que transbordam a figura do Estado, da soberania e da Lei, o que também amplia o campo do que normalmente se concebe como política; pois, como pudemos

<sup>45</sup> Um dos principais objetivos do conjunto de técnicas disciplinares estudadas por Foucault é fixar os sujeitos aos aparelhos de produção. Logo, mesmo quando instituições como a prisão ou o hospital psiquiátrico excluem indivíduos, elas o fazem de modo a incluí-los em aparelhos de correção e normalização, assim como a escola fixa os indivíduos a aparelhos de transmissão do saber e a fábrica os fixa a aparelhos de produção (FOUCAULT, 2001a, p.1482). Esta análise implica precisamente na problematização da determinação econômica da política, pois para que as referidas fixações tornem-se possíveis, é necessária uma trama de micro-poderes: “*Mais pour qu'il y ait sur-profit, il faut qu'il y ait sous-pouvoir (...) La liaison de l'homme au travail est synthétique, politique; c'est une liaison opérée par le pouvoir (...) Je parle de sous-pouvoir, car il s'agit du pouvoir que j'ai décrit tout à l'heure, et non pas de celui qui est appelé traditionnellement pouvoir politique; il ne s'agit pas d'un appareil d'État, ni de la classe au pouvoir, mais de l'ensemble de petits pouvoirs, de petites institutions situées à un niveau plus bas. Ce que j'ai prétendu faire, c'est l'analyse du sous-pouvoir comme conditions de possibilité du sur-profit*” (FOUCAULT, 2001a, p.1490).

<sup>46</sup> Cf. o capítulo anterior, especialmente os momentos onde são tratados os textos *Nietzsche, a genealogia e a história*, assim como a conferência *A Verdade e as Formas Jurídicas*.

observar desde o artigo sobre Nietzsche até *A Vontade de Saber*, sempre que Foucault se depara com a figura do Estado, trata-se de investigar não sua constituição jurídico-formal, mas sim a genealogia das relações de forças que atuam num plano anterior ao estatal. Neste sentido, nosso autor pode ser colocado entre aqueles que contribuíram para o desenvolvimento de pesquisas multidisciplinares de gênero, campos de pesquisa que colocam em questão o encarceramento sistemático e abusivo de doentes mentais, sendo também utilizado em discussões contemporâneas a respeito do abolicionismo penitenciário<sup>47</sup>.

Durante uma discussão com Noam Chomsky em Eindhoven no ano de 1971 (mas publicada apenas em 1974), vemos nosso autor de debater uma teoria oposta à sua, o que nos permite observar a fecundidade da posição foucaultiana. Quando surgem questões ligadas à política, Chomsky defende que o trabalho criativo faz parte da natureza humana e que as instituições políticas podem reprimi-lo. Logo, faz-se necessária uma mudança política que liberte esta natureza humana: “*nous devons vaincre cela par une société de libre association, où la pulsion créatrice inhérente à la nature humaine pourra se réaliser pleinement de la façon qu'elle le décidera*” (FOUCAULT, 2001b, p.1363). Para o linguista norte-americano, tal realidade poderia ser efetivada numa sociedade anarco-sindicalista, a qual se configuraria como modelo adequado a uma sociedade tecnologicamente avançada.

Foucault, por sua vez, não se diz capaz de definir ou propor um modelo de organização social ideal para as sociedades tecnologicamente avançadas. No entanto, considera que as teorias políticas normalmente concebem o poder apenas no interior do Estado, enquanto seus estudos mostram que o poder o transborda: “*Mais je crois que le pouvoir politique s'exerce encore par l'intermédiaire d'un certain nombre d'institutions qui ont l'air d'être indépendantes de lui alors qu'elles ne le sont pas*” (FOUCAULT, 2001a, p.1364). Deste modo que torna-se necessário fazer uma análise crítica da atuação de tais instituições, uma vez que elas podem não mudar após um processo revolucionário:

*Peut-être ne suffit-il pas de dire que, derrière les gouvernements, derrière l'appareil d'État, il y a la classe dominante; il faut situer le point d'action, les places et les formes sous lesquelles s'exerce cette domination. Et parce que cette domination n'est pas simplement l'expression, en termes politiques, de l'exploitation économique, elle est son instrument, et dans une large mesure la condition qui la rend possible; la suppression de l'une s'accomplit par le discernement exhaustif de l'autre. Si on ne réussit pas à reconnaître ces points d'appui du pouvoir de classe, on risque de leur permettre de continuer à exister et de voir se reconstituer ce pouvoir de classe après un processus révolutionnaire apparent* (FOUCAULT, 2001a, p.1364).

<sup>47</sup> Cf. artigos como “O que é o abolicionismo penal?” (DMITRUK, 2006) e “Sociedade de controle e abolição da prisão” (PASSETTI, 1999).

Ou seja, certos mecanismos de sujeição podem não mudar mesmo após um processo revolucionário que culmine na constituição de uma sociedade anarco-sindicalista. Inferimos que na medida em que algumas instituições como o hospital psiquiátrico, foram imprescindíveis para a constituição de ciências que tomaram o homem como objeto de conhecimento (como as que estudam a cognição), o humanismo de Chomsky tal como apresentado, corre o risco de reproduzir tais mecanismos.

O lingüista norte-americano certamente concorda quanto à crítica às formas de dominação. No entanto, sustenta a necessidade de se criar uma teoria social cuja normatividade advenha de uma concepção sólida de natureza humana. Apenas a partir de tais propriedades fundamentais do homem poderíamos ter uma idéia da estrutura social que poderia realizá-las e assim fazer a crítica aos poderes detectados por Foucault. Mas a resposta de nosso autor é marcada por um forte ceticismo e pela desconfiança para com o etnocentrismo no qual poderia se embasar tal normatividade fundamentada numa natureza humana: *“Si on admet cela, ne risque-t-on pas de définir cette nature humaine – qui est à la fois idéale et réelle, cachée et reprimée jusqu’à maintenant – dans des termes empruntés à notre société, à notre civilisation, à notre culture?”* (FOUCAULT, 2001a, pp.1365-1366). Em última análise, trata-se de questionar porque apenas no ocidente moderno surgiram condições em vista das quais finalmente poder-se-ia começar a pensar numa natureza humana universal. Dentro dos milhares de anos de vida humana cujos vestígios podemos acessar, porque apenas a partir de um determinado momento e lugar uma cultura específica poderia ter acesso (ainda que parcial) ao universal humano, algo que sequer era uma preocupação para povos antigos e outras culturas ainda existentes? O fato de um universal humano estar presente já numa religião universal, e ser posteriormente laicizado em projetos de expansão colonial européia que carregavam o “fardo do homem branco” (muitas vezes atrelados a teorias racialistas), não seria motivo de desconfiança para definições de uma natureza humana?

É neste momento que Foucault dá um exemplo de revoluções que não mudam as configurações micropolíticas que sustentam determinados mecanismos de sujeição. Durante boa parte do XIX e do XX as teorias socialistas defendiam que o homem não poderia desenvolver todas as suas possibilidades no sistema capitalista, o qual era responsável pela alienação da natureza humana. No entanto, o modelo que sustentava esta teoria da natureza humana foi desenvolvido num momento e lugar específicos: a Europa burguesa do XIX. Obviamente os resultados são catastróficos:

*Il considèrait qu'une société désaliénée était une société qui faisait place, par exemple, à une sexualité de type bourgeois, à une famille de type bourgeois, à une esthétique de type bourgeois. C'est d'ailleurs tellement vrai que cela s'est passé en Union Soviétique et dans les démocraties populaires: une sorte de société a été reconstituée, transposée de la société bourgeoise du XIX<sup>e</sup> siècle. L'universalisation du modèle bourgeois a été l'utopie qui a inspiré la constitution de la société soviétique (FOUCAULT, 2001a, p.1366).*

Ou seja, Foucault interroga se a universalidade de um saber que não pode ser desvinculado dos mecanismos de poder (mecanismos políticos, portanto) que o tornaram possível não ocorreria também nesta definição contemporânea de natureza humana<sup>48</sup>. Como já apontamos, em *Vigiar e Punir* Foucault mostrou como os saberes que tomaram o homem como objeto de conhecimento e nos quais Chomsky parece embasar-se, só foram possíveis a partir de sua articulação com micro-poderes e vigilâncias que investiram sobre os corpos dos homens com o objetivo de fixá-los a aparelhos de produção nascentes.

Vale considerar que a necessidade da constituição de um campo de análise das micro-relações de poder não implica na total anulação da figura do Estado, mas no estudo das relações de força que o tornam possível. Durante uma entrevista de 1977, Foucault precisa:

*Je ne veux pas dire que l'État n'est pas important; ce que je veux dire, c'est que les rapports, et par conséquent l'analyse que l'on doit en faire, doivent aller au-delà du cadre de l'État. Et cela en deux sens: d'abord parce que l'État, y compris avec son omniprésence et ses appareils, est bien loin de recouvrir tout le champ réel des rapports de pouvoir; ensuite, parce que l'État ne peut fonctionner que sur la base des relations de pouvoir préexistantes. L'État est superstructurel au regard de toute une série de réseaux de pouvoir qui passent à travers les corps, la sexualité, la famille, les attitudes, les savoirs, les techniques, et ces rapports entretiennent une relation conditionnant/conditionné par rapport à une espèce de métapouvoir structuré pour l'essentiel autour d'un certain nombre de grandes fonctions d'interdiction. Mais ce métapouvoir disposant de fonctions d'interdiction ne peut réellement disposer de prises et il ne peut se maintenir que dans la mesure où il s'enracine dans toute une série de rapports de pouvoir multiples, indéfinis et qui constituent la base nécessaire de ces grandes formes de pouvoir négatives; c'est cela que je voudrais faire apparaître (FOUCAULT, 2001b, p.154).*

<sup>48</sup> Na mesma entrevista Chomsky parece incidir no problema da exclusão de certos homens quando um conceito de natureza humana é fixado. Ao defender um fundo absoluto para o conceito de doença mental o linguista norte-americano nos diz: “*Je crois que tout être humain qui n'est déformé ni physiquement ni mentalement – et ici je suis convaincu, contrairement à M. Foucault, que le concept de maladie mentale a probablement un caractère absolu, du moins dans une certaine mesure – est non seulement capable, mais est désireux de produire un travail créatif s'il en a l'opportunité*” (FOUCAULT, 2001a, p.1376). Com esta definição Chomsky esbarra na exclusão de certos grupos da definição de homem. Ou seja, doentes mentais e outros “deformados” física ou mentalmente seriam menos homens que os sãos? O que fazer com esses quase-homens ou não-homens? Curá-los é possível ou impossível? Todo homem que não queira produzir um trabalho criativo quando a oportunidade lhe for dada seria então menos homem que aqueles que o desejarem? Entramos então no âmbito das divisões sociais que a concepção de natureza humana engendra.

Foucault nos sugere conceber o Estado enquanto codificação de relações de poder mais finas, de modo que uma revolução implicaria em outra codificação das mesmas. Como apontamos, a partir da extensão do campo da política torna-se possível conceber que revoluções podem não mudar certos mecanismos de sujeição anteriores a elas, pois não alteram a configuração de micropoderes que passam pelos corpos dos indivíduos e que servem de base sustentatória ao Estado. Segundo Foucault:

*Cela implique qu'il existe autant de types de révolutions que de codifications subversives possibles de pouvoir et que l'on puisse, d'autre part, parfaitement concevoir des révolutions qui laissent intactes, pour l'essentiel, les relations de pouvoir qui avaient permis à l'État de fonctionner (FOUCAULT, 2001b, p.151).*

Como podemos observar, o efeito da analítica foucaultiana do poder também apresenta outro lado: ela permite a localização de relações de poder que transbordam o Estado e as quais não seguem seu paradigma, passando pelo interior dos corpos, criando sexualidades, estruturando determinadas relações familiares. Entretanto, em todos os lugares alcançados por tais relações de poder pode haver subversão das mesmas, pois onde há poder há resistências. Segundo nosso autor:

*Entre chaque point d'un corps social, entre un homme et une femme, dans une famille, entre un maître et son élève, entre celui qui sait et celui qui ne sait pas, passent des relations de pouvoir qui ne sont pas la projection pure et simple du grand pouvoir souverain sur les individus; elles sont plutôt le sol mobile et concret sur lequel il vient s'ancrer, les conditions de possibilité pour qu'il puisse fonctionner. La famille, même encore jusqu'à nos jours, n'est pas le simple reflet, le prolongement du pouvoir d'État: elle n'est pas le représentant de l'État auprès des enfants, tout comme le mâle n'est pas le représentant de l'État auprès la femme. Pour que l'État fonctionne comme il fonctionne, il faut que'il y ait de l'homme à la femme ou de l'adulte à l'enfant des rapports de domination bien spécifiques, qui ont leur configuration propre et leur relative autonomie (FOUCAULT, 2001b, p.232).*

Deste modo, há uma politização de relações até então colocadas sob o âmbito do privado ou, de todo modo, fora da política tradicional, como as relações de gênero, familiares ou pedagógicas.

Com a analítica foucaultiana do poder certamente ocorre uma grande ampliação do campo que normalmente se concebe por política, o qual passa a ser entendido como o conjunto de relações de força em uma sociedade específica. No entanto isto não significa mera inversão da determinação da política pela economia:

*la politique n'est pas ce qui détermine en dernière instance (ou ce qui surdétermine) des relations élémentaires et par nature neutres. Tout rapport de force implique à*

*chaque moment une relation de pouvoir (qui en est en quelque sorte la coupe instantanée), et chaque relation de pouvoir renvoie, comme à son effet mais aussi comme à sa condition de possibilité, à un champ politique dont elle fait partie. Dire que 'tout est politique' c'est dire cette omniprésence des rapports de force et leur immanence à un champ politique; mais c'est se donner la tâche encore à peine esquissée de débrouiller cet écheveau indéfini (FOUCAULT, 2001b, p.233).*

Assim, a analítica foucaultiana permite localizar, entre homens e mulheres, professores e alunos, médicos e pacientes, relações de poder irredutíveis à configuração jurídico-estatal. Todas as transformações nestas relações são transformações políticas, pois alteram a distribuição das micro-relações de força que sustentam determinados mecanismos gerais de dominação. Por outro lado, esta grade de análise oferece um modo de compreensão para a existência de revoluções políticas as quais, com a tomada do poder estatal, continuaram permitindo, por exemplo, a reprodução da violência de gênero, ou que reproduziram o modelo da família heterossexual monogâmica e impediram outras formas de relacionamento.

Embora se trate de um período posterior ao que delimitamos para as discussões do presente capítulo, acreditamos que durante outra entrevista realizada em 1978 encontramos mais uma implicação política dos estudos genealógicos. O entrevistador pergunta ao filósofo francês se o modo como as relações de poder são analisadas, sem remeter à diferença entre os efeitos pelos quais o poder se manifesta no interior dos estados e nas diferentes instituições, não implicaria na anulação da diferença entre regimes totalitários e regimes democráticos. Nosso autor responde através de duas linhas de argumentação. Primeiramente, ele reconhece que *Vigiar e Punir* acaba por correlacionar o poder disciplinar nascente e a constituição dos regimes liberais. No entanto, suas investigações sempre se concentram num recorte espaço-temporal determinado, o que, no caso do livro mencionado, é a França entre os anos de 1760 a 1840 (FOUCAULT, 2001b, pp.910). Neste momento ainda não existiam Estados totalitários no sentido moderno do termo. No entanto, quando o entrevistador afirma que as técnicas de poder analisadas por Foucault não mudam significativamente em praticamente todas as sociedades do mundo moderno, entra em ação a sua segunda e mais importante linha de argumentação. Nosso autor responde que tal objeção se assemelha àquelas feitas pelos psiquiatras na época de *História da Loucura* (cujas referências concerniam principalmente ao século XVIII): “*Ce n’était tout de même pas ma faute s’ils se reconnaissaient dans ce que j’avais écrit. Cela prouve simplement qu’un certain nombre de choses n’ont pas changé*” (FOUCAULT, 2001b, p.910). No caso dos mecanismos de controle disciplinar ocorre algo análogo: “*Mais voilà qu’on me dit: ‘Vous ne faites aucune différence entre un régime totalitaire et un régime démocratique!’ Qu’est-ce qui vous fait penser cela? Une telle réaction*



*prouve seulement que ce que je dis est considéré, au fond, comme actuel*” (FOUCAULT, 2001b, p.910). Ou seja, Foucault acaba por mostrar que é possível que certas técnicas de poder (micro-política) sejam transferidas de um regime a outro (macro-política), de modo que regimes democrático-liberais e regimes totalitários podem partilhar das mesmas tecnologias de poder. Este é o exemplo do campo de concentração, o qual teria sido uma invenção inglesa transferida para os regimes totalitários. Isto de forma alguma faz da Inglaterra um regime totalitário, embora mostre que podem haver continuidades entre democracias liberais e totalitarismos. Foucault simplesmente recusa a pura indiferenciação entre ambos, assim como recusa a existência de uma ruptura total, como se os totalitarismos fossem fenômenos políticos desconectados de seu contexto histórico anterior e posterior. Segundo Foucault: *“Le fascisme et le stalinisme ont utilisé et étendu des mécanismes déjà présents dans la plupart des autres sociétés. Non seulement cela, mais malgré leur folie interne, ils ont, dans une large mesure, utilisé les idées et les procédés de notre rationalité politique”* (FOUCAULT, 2001b, p.1045). Em certo sentido, trata-se também de recusar a chantagem política que considera a democracia liberal enquanto um regime que, com todos os seus defeitos, ainda é melhor que os totalitarismos. Além de colocar o intelectual no papel de juiz que decide pelos outros qual é o melhor destes regimes (papel recusado explicitamente por Foucault), esta chantagem anula qualquer possibilidade de política que escape à democracia liberal, na medida em que todas as críticas dirigidas a tal regime são anuladas ou enfraquecidas pelo suposto campo de alternativas decidido arbitrariamente de antemão: democracia liberal ou barbárie. Foucault resume sua recusa, em poucas palavras, este campo limitado de possibilidades ao rechaçar o que ele chama de *“une tendance qui consiste à absoudre un certain régime politique de tout ce qu’il peut faire au nom des principes dont il s’inspire”* (FOUCAULT, 2001b, p.911).

A analítica foucaultiana do poder também traz uma nova perspectiva para o papel político do intelectual. Na entrevista com Pasquino e Fontana, Foucault separa duas figuras históricas do intelectual. O intelectual universal, proveniente da figura do jurista do XVIII e que conheceu seu auge no XIX e início do XX; e o intelectual específico, proveniente da figura dos físicos atômicos, os quais fizeram a ponte de ligação com o intelectual universal na medida em que seu trabalho poderia interferir na vida de milhões, com o exemplo de Oppenheimer. O primeiro tipo era concebido enquanto porta-voz do universal, aquele que fala em nome dos outros devido às suas escolhas teóricas, morais e políticas. No caso de parte do pensamento marxista da época, era como se o proletariado fosse o portador do universal, mas

inconsciente desta posição, enquanto que o intelectual, devido às suas escolhas, se colocasse como o porta-voz consciente do universal, embora apenas individualmente.

Esta figura entrou em declínio a partir da segunda metade do XX, concomitantemente ao reforço da atuação dos intelectuais específicos. Segundo nosso autor:

*Les intellectuels ont pris l'habitude de travailler non pas dans l'universel, l'exemplaire, le juste-et-vrai-pour-tous, mais dans des secteurs déterminés, en des points précis où les situaient soit leurs conditions de travail, soit leurs conditions de vie (le logement, l'hôpital, l'asile, le laboratoire, l'université, les rapports familiaux ou sexuels). Ils y ont gagné à coup sûr une conscience beaucoup plus concrète et immédiate des luttes. Et ils ont rencontré là des problèmes qui étaient spécifiques, non universels, différents souvent de ceux du prolétariat ou des masses. Et cependant, ils s'en sont réellement rapprochés, je crois, pour deux raisons: parce qu'il s'agissait des luttes réelles, matérielles, quotidiennes, et parce qu'ils rencontraient souvent, mais dans une autre forme, le même adversaire que le prolétariat, la paysannerie ou les masses (les multinationales, l'appareil judiciaire et policier, la spéculation immobilière); c'est ce que j'appellerais l'intellectuel spécifique par opposition à l'intellectuel universel (FOUCAULT, 2001b, p.154).*

Ou seja, precisamente por não trabalhar no âmbito do universal que esta figura do intelectual, ao invés de apontar o que os outros devem fazer ou o que é verdadeiramente justo, aproximou-se das lutas cotidianas e pode se reaproximar do proletariado e campesinato. O intelectual perde, com isso, o papel de consciência privilegiada dos problemas a serem enfrentados e passa a atuar ao lado, e não à frente daqueles envolvidos em lutas específicas. No entanto, estas lutas não se tornam mais simples porque mais materiais; os adversários enfrentados continuam sendo aqueles mencionados: lutar contra os excessos do internamento psiquiátrico acaba por envolver uma disputa com as intuições, com as ciências psiquiátricas que lhes sustentam – sendo estas últimas ainda parte da constituição do indivíduo são –, assim como contra interesses econômicos envolvidos na internação. Lutar contra a violência de gênero é também entrar num embate com as ciências que definiram e impuseram a essência do que é ser homem ou mulher, que histericizaram em massa as mulheres durante do XIX, assim como patologizaram todos aqueles que não se enquadraram nestas definições.

Certamente, esta reorganização da relação entre intelectuais e as lutas políticas apresenta novos riscos: o de restringir as lutas apenas a reivindicações setoriais, o de serem absorvidas por sindicatos e partidos que visem apenas sua auto-reprodução e diminuição dos enfrentamentos em troca de inserção estatal, ou de se restringirem a setores ou grupos sociais muito limitados e com isso não apresentar qualquer interesse às outras parcelas da sociedade. Foucault chega a apontar a necessidade de se reelaborar a função do intelectual específico, mas não de abandoná-la. Pois a importância desta nova figura do intelectual está em sua

atuação no interior dos mecanismos de produção de verdades, o que pode implicar na alteração da rede de micro-poderes que sustentam estas verdades. Foucault destaca algumas características da “economia política da verdade” no ocidente moderno: a verdade é centrada sob a forma do discurso científico e das instituições que o produzem; ela é submetida à incitação econômica e política; ela é objeto de difusão e consumo; ela é produzida e transmitida por aparelhos como universidades, mídias, forças armadas, etc; ela é objeto de lutas políticas e sociais. É justamente por atuar em meio a esta economia política da verdade que o intelectual específico pode ganhar uma importância alargada para além de reivindicações setoriais, pois ele luta não em prol da verdade, mas no interior do conjunto de regras que definem o verdadeiro e o falso, as quais atrelam efeitos de poder à verdade. Deste modo, ele pode contribuir para a transformação do papel econômico-político da verdade.

Segundo Foucault, o ocidente contemporâneo é marcado por um combate em torno das regras de separação entre o verdadeiro e o falso, as quais atribuem ao discurso verdadeiro efeitos de poder. Deste modo, os problemas políticos dos intelectuais não giram em torno dos termos ciência-ideologia, mas de verdade-poder. As hipóteses ao final da entrevista resumem esta brecha de nova inserção política dos intelectuais: se entendemos por verdade o conjunto de regras de separação e circulação dos enunciados verdadeiros; se a verdade é, em suas palavras, *“liée criculièrement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu’elle induit et qui la reconduisent”* (FOUCAULT, 2001b, p.160); se este regime de verdade foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo; então, temos que o problema do intelectual não é mais criticar a ideologia para desmascará-la, ou unir prática científica com ideologia justa, mas sim *“de savoir s’il est possible de constituer une nouvelle politique de la vérité. Le problème n’est pas de changer la conscience des gens ou ce qu’ils ont dans la tête, mais le régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité”* (FOUCAULT, 2001b, p.160). Este seria um modo do intelectual específico auxiliar no combate às formas de hegemonia econômica, política e cultural vinculadas aos poderes de um determinado regime político de verdade.

Em linhas gerais, temos aqui a figura do intelectual vinculado ao que no final do XX e início do XXI concebemos enquanto “movimentos sociais”. As lutas em prol do direito de aborto e da eutanásia, por exemplo, questionam o poder do discurso médico sobre o corpo do paciente na medida em que luta-se para que este detenha a palavra final sobre seu próprio processo vital, ao mesmo tempo em que tendem a tirar do Estado sua posição de arbítrio em tais decisões. Com isso é questionado o próprio estatuto jurídico do sujeito de direito, o qual

passa a decidir sobre seu próprio corpo e vida. As lutas das minorias de gênero por vezes questionam o estatuto das uniões civis, assim como o de certas ciências como a psiquiatria as quais continuam a considerar formas minoritárias de relacionamento enquanto patologias<sup>49</sup>. As lutas que concernem o sistema carcerário também acabam por repercutir nas ciências que auxiliam os julgamentos (como a criminologia e a psiquiatria), assim como podem ressoar na figura do sujeito de direito. Este seria o sentido eminentemente político das lutas que operam no âmbito das relações de micro-poderes, e nas quais Foucault aposta. Embora não se traduzam em revoluções, na medida em que não tomam o Estado, estas lutas podem trazer significativas mudanças sociais por alterarem a política da verdade de uma sociedade, ou seja, o modo como poderes se articulam a saberes na produção de sujeitos. Talvez estas lutas façam parte das novas formas de politização para as quais nosso autor chamou atenção em janeiro de 1977 (FOUCAULT, 2001b, p.234), pois tratam-se de movimentos que não apelam às escolhas ou organizações políticas tradicionais, estas últimas constituindo-se muito mais um perigo de desmobilização que um modelo de atuação.

Cabe considerar ao final deste item certo gênero de objeções que foram direcionadas à analítica foucaultiana do poder, em especial aquelas propostas por Gérard Lebrun. Para ele, Foucault teria trazido à tona todo um jogo de micro-poderes irreduzíveis ao gládio de Hobbes ou Bodin, poderes os quais produziram determinados comportamentos corporais, criaram o objeto sexualidade, categorizaram normais e anormais: “mil canivetezinhos” ao invés do gládio soberano” (LEBRUN, 1983, p.84). No entanto Foucault também utiliza noções unitárias como “burguesia” e “capitalismo” de acordo com aquilo que Lebrun chama de “a retórica do ‘como se’: *grosso modo*, as coisas acontecem como se a burguesia estivesse desenvolvendo tal estratégia” (LEBRUN, 1983, p.83). Mas ao recusar-se a utilizar esta mesma estratégia para lidar com o Estado, Foucault se afasta da *Filosofia do Direito* de Hegel, na medida em que a figura estatal não é sujeito ou motor político, mas antes um efeito da multiplicidade de micro-poderes. Novamente, é a multiplicidade que propicia efeitos de unidade, e nunca o contrário.

No entanto Lebrun considera excessiva esta minimização do papel do Estado, pois interroga como seria possível que pequenos poderes sustentassem inegáveis conjuntos de ações que são voltadas para finalidades, ou estados efetivos de dominação (LEBRUN, 1983, p.84). Certamente a analítica foucaultiana não é cega para estas situações. Trata-se não de negar a existência da dominação, mas de mostrar como, no caso moderno, esta seria um efeito

<sup>49</sup> Como exemplo de trabalho que aponta o jogo de forças entre a psiquiatria e os movimentos de minorias sexuais ver o artigo de Russo e Venâncio (RUSSO; VENÂNCIO, 2006).

da multiplicidade de poderes que individualizam corpos procurando extrair-lhes o máximo de trabalho com o menor dispêndio, assim como de poderes que visam regular fenômenos biológicos em uma população<sup>50</sup>. Ademais, hoje podemos considerar que o desconforto de Lebrun não se justificava completamente. Além da aparição sub-reptícia do Estado quando tratou da biopolítica no curso *Em Defesa da Sociedade*, durante o ano de 1976, em 1978 Foucault já havia apresentado uma genealogia das práticas de governo subjacentes à formação do Estado moderno no curso *Segurança, território, população*. Neste último, ainda assim, o Estado continuou sendo estudado enquanto efeito, mas agora a superfície formada pelos poderes ampliou-se significativamente com relação à microfísica, assim como as relações de poder não são mais definidas enquanto embate entre forças germinais, mas como modos de condução de condutas. No entanto, acreditamos que a objeção de Lebrun continua válida em um segundo plano: trata-se de interrogar se mesmo que consideremos o Estado enquanto efeito de uma multiplicidade de poderes, este efeito não traria alterações a estes poderes que o constituem, de modo que sem o Estado eles talvez não fossem exatamente os mesmos. Se o Estado pode ser considerado um ponto de articulação entre distintos poderes, ele mesmo não transformaria, em algum grau, estes poderes?

Mas se talvez este seja um ponto cego da analítica foucaultiana do poder, seu ganho teórico com relação às teorias da soberania consiste na própria devolução da pergunta: seria possível um Estado que não fizesse uso do aumento da produtividade de fábricas, da eficácia do exército e das escolas, as quais foram possíveis apenas com as disciplinas do corpo e os conjuntos arquitetônicos que favorecem as vigilâncias? Seria possível o Estado sem o controle de fenômenos biológicos em larga escala permitidos pelo dispositivo da sexualidade, pelas ciências estatísticas e outros saberes e instituições estatais e para-estatais capazes de gerir a vida de uma população? Ao que parece, conceber o Estado como monopólio da violência legítima ou como criação contratual no interior de um jogo de soma zero também não responde a estas indagações mais historicamente situadas e materialmente determináveis.

Desta maneira, podemos dizer que todo o esforço de Foucault para estudar as relações de poder a partir de seus pontos terminais, contornando a figura do Estado, permitiu-lhe construir uma perspectiva de análise que aponta para a produção de sujeitos a partir da vinculação entre poderes e discursos verdadeiros. Segundo as palavras de nosso autor, os indivíduos “jamais são o alvo inerte ou consentidor do poder, são sempre seus intermediários. Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles” (FOUCAULT,

---

<sup>50</sup> Cf. a citação da entrevista *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps* entre as páginas 70 e 71.

2000, p.35). De modo que os indivíduos não são submetidos por um poder unitário que advém do exterior, mas são constituídos enquanto efeitos históricos de uma ampla rede de poderes heterogêneos que incitam a produção de saberes; rede relativamente instável e que traz a possibilidade da resistência e de sua transformação, o que implica na mudança na forma dos sujeitos constituídos.

### Capítulo III – Governamentalidade e governo: governar a si e aos outros.

O terceiro capítulo está dedicado a uma análise de aspectos do curso *Segurança, território, população*, uma vez que este pode ser considerado como o elo que vincula a analítica do poder e a genealogia da ética. No primeiro capítulo mostramos a construção teórica da analítica do poder para, no segundo capítulo, apresentar o modo como Foucault a colocou em ação, assim como as implicações políticas desta abordagem. A partir disto defendemos que a articulação entre verdade e subjetividade, naquele momento do pensamento foucaultiano, apontava para a construção de sujeitos enquanto efeitos de relações de poder-saber. Agora é preciso abordar os estudos dedicados às práticas de governo, os quais podem ser considerados um deslocamento na abordagem das relações de poder na medida em que estas não serão mais descritas nos termos de relações de força e passarão a remeter aos distintos modos de condução de condutas. A partir deste deslocamento será possível a Foucault formular uma perspectiva teórica que dê conta da articulação estatal e para-estatal de diversos modos de condução de condutas em épocas distintas. Mas talvez a maior importância do referido deslocamento seja o fato dele ter permitido a abertura do terceiro eixo de análise das investigações foucaultianas, o qual remete à constituição do sujeito ético. Certamente, a apresentação que faremos não visa esgotar a discussão das questões relativas ao curso de 1978. Trata-se antes da apresentação de um recorte, o qual, como qualquer outro, é sempre interessado, a partir do qual procuramos destacar alguns aspectos da articulação complexa entre verdade e subjetividade no pensamento do filósofo francês. Pois é a partir do eixo ético aberto pelo estudo das formas de governo que nosso autor poderá afirmar, em 1982: “*Ce n’est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches*” (FOUCAULT, 2001b, p.1042).

Neste capítulo discutiremos primeiramente a construção do neologismo “governamentalidade” a partir do estudo de manuais de governo dos séculos XVI e XVII. A partir destes manuais nosso autor localiza indícios que permitem conceber que as práticas de governo são múltiplas e não se restringem ao interior do Estado, de modo que em um dado território coexistem muitas formas de governo. Da mesma maneira, o objeto do governo não é o território ou as pessoas que o habitam, mas o conjunto formado por ambos somados às eventualidades que podem atingi-los, como as secas, a fome, os acidentes e as doenças. Deste modo, as artes de governar devem operar no interior deste conjunto de eventos suscetíveis a variações aleatórias, de modo a preveni-los ou reduzir seus eventuais danos, utilizando-se

para isso de saberes como as ciências estatísticas, as quais foram constituídas no mesmo período. Este é um dos elementos que nos permitem delinear as formas do governo mais como um direcionamento de condutas que como um controle ou coação direta sobre os indivíduos, aspecto que evidencia certo distanciamento de Foucault para com suas análises relativas à dinâmica das disciplinas, para voltar-se à análise de outras relações de poder. No interior deste contexto nosso autor formula uma genealogia do significado da palavra “governo”, a qual se apresenta marcada por uma equivocidade: trata-se de um termo que pode designar tanto o governo de homens por outros homens<sup>51</sup> em um campo mais próximo da política, quanto o governo de si mesmo em um campo mais próximo da ética.

Disto segue-se a segunda parte do capítulo, a qual se dedica a uma análise do governo pastoral cristão, momento do nascimento de uma hermenêutica do desejo fundamental para experiência da sexualidade e, provavelmente, para a constituição da própria subjetividade moderna. No interior do contexto pastoral podemos encontrar, nas práticas de confissão e direção de consciência, um modo de articulação entre verdade e subjetividade que necessariamente passa pela participação do sujeito em seu próprio processo de sujeição. Com a confissão, o processo de constituição de subjetividades decorre da produção de verdades interiores e ocultas, as quais devem ser reconhecidas por aquele que confessa como elementos intrínsecos de sua própria identidade, assim como estas mesmas verdades garantem sua submissão a outrem.

É neste contexto pastoral que a palavra *assujettissement* (assujeitamento), a qual já havia sido utilizada em pesquisas anteriores para designar a produção de sujeitos no interior de mecanismo de poder-saber<sup>52</sup>, é utilizada para designar também o modo a partir do qual o indivíduo vincula-se a uma forma de subjetividade, criando com isso um efeito de identificação. O termo é usado pela primeira vez com este sentido nos *Dits et Écrits* em uma conferência pronunciada em abril de 1978 na Universidade de Tóquio. Nela, após retrazar a genealogia do poder pastoral de modo análogo ao do curso do mesmo ano, Foucault defenderá que o cristianismo se colocou entre uma moral civil estóica pré-existente, a qual já valorizava a monogamia e a raridade do ato sexual, e as experiências monásticas radicais hinduístas e budistas com as quais havia feito contato no oriente. Por isso, a novidade introduzida pelo

---

<sup>51</sup> Este eixo será seguido no curso do ano seguinte, *Nascimento da Biopolítica*, em que nosso autor faz uma genealogia do liberalismo abordando desde textos do século XVIII até o XX, relativos ao neo-liberalismo norte-americano e ao ordo-liberalismo alemão.

<sup>52</sup> Por exemplo, quando Foucault menciona o panóptico de Bentham ele fala de um “*assujettissement par mise en lumière*” (FOUCAULT, 2001b, p.197).



cristianismo na história do ocidente não é a criação de um novo código moral<sup>53</sup>, mas a tecnologia de poder pastoral, a qual exige um saber constante sobre a própria interioridade dos indivíduos:

*(..) une connaissance, à la fois extérieure et intérieure, une connaissance méticuleuse et détaillée des individus par eux-mêmes, par les autres. Autrement dit, c'est par la constitution d'une subjectivité, d'une conscience de soi perpétuellement éveillée sur ses propres faiblesses, sur ses tentations, sur sa propre chair (...). La chair est la subjectivité même du corps, la chair chrétienne, c'est la sexualité prise à l'intérieur de cette subjectivité, de cet **assujettissement de l'individu à lui-même** [nosso grifo] qui est l'effet premier de l'introduction dans la société romaine du pouvoir pastoral (FOUCAULT, 2001b, p.566).*

A mesma palavra (*assujettissement*) será usada no curso *Segurança Território População* para designar, no interior do pastorado cristão, a obediência absoluta de todos em relação a todos, a qual exclui qualquer forma de egoísmo. Neste contexto, a palavra *subjectivation* (subjetivação) será empregada com um sentido análogo àquele de *assujettissement*, designando o modo pelo qual o indivíduo atrela-se a uma forma de subjetividade. Durante o curso, este sentido pode ser encontrado na descrição do poder pastoral, quando este for caracterizado como uma forma de individualização que passa pela produção de verdades interiores e ocultas<sup>54</sup>. Por um lado, não nos interessa propor uma distinção rigorosa entre estes termos, atribuindo apenas um significado a cada significante, pois Foucault não se dedicou a conferir tamanha transparência à sua linguagem conceitual. Por outro lado, nos restringimos a apontar, para fins heurísticos, que hora a palavra subjetivação designa os modos pelos quais sujeitos são objetivados, ora designará os modos de constituição de si mesmo como sujeito ético, especialmente no contexto dos estudos dedicados à antiguidade (CASTRO, 2009, pp.408-409). Resumidamente, na conferência Foucault utiliza *assujettissement* com o mesmo sentido conferido a *subjectivation* no curso de 1978, onde, por sua vez, a palavra *assujettissement* designará a finalidade auto-referencial da obediência no contexto monástico: o objetivo da obediência é chegar a um estado de obediência<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Na verdade, a moral como código é central apenas com o cristianismo, tal como será apontado no capítulo posterior.

<sup>54</sup> Cf. nota 72.

<sup>55</sup> É necessário deixar claro que isto não significará que na antiguidade haja subjetivação enquanto no cristianismo e na modernidade haja assujeitamento, o que poderia deixar espaço para que se pense que os antigos eram livres enquanto os modernos não. Esta divisão binária mostra-se ineficaz na medida em que, um dos eixos de constituição do sujeito ético que trataremos no próximo capítulo, constitui-se precisamente nos “*modes d’assujettissement*”.

Estes apontamentos conduzem à parte final do capítulo, onde visamos ressaltar como, sobretudo com os estudos das artes de governo a partir de 1978, observa-se uma complexificação na investigação dos processos de constituição de sujeitos em sua vinculação a determinados jogos de verdade. A partir daí já encontramos a abertura de espaço para uma dimensão mista entre ética e política, pois para toda forma de governo dos outros, poderemos encontrar repercussões as mais diversas nos modos pelos quais os indivíduos conduzem a si mesmos (repercussões que podem passar uma condução de si que reforce uma prática de governo ou que a enfraqueça). Na medida em que, por exemplo, a confissão é uma forma de vincular indivíduos a um discurso verdadeiro referente a eles mesmos e garantir sua obediência a outrem, ela pode ser compreendida como uma articulação entre governo de si e governo dos outros. No contexto cristão temos o exemplo mais nítido deste vínculo uma vez que, no governo de homens por outros homens em um monastério, os governados têm de produzir verdades ocultas sobre si mesmos e reconhecer-se nelas.

Embora ainda seja possível dizer que o estudo das artes de governar se insira na analítica do poder de modo a apontar para articulações entre poderes e saberes na constituição de subjetividades, se permanecêssemos apenas com esta perspectiva perderíamos as duas novidade acarretadas por este deslocamento. A primeira diz respeito à consideração de continuidades históricas, especialmente entre a produção de subjetividades através de técnicas de confissão e direção de consciência no contexto monástico cristão e no contexto moderno laicizado. Pois embora o campo cronológico da pesquisa foucaultiana alcançasse a antiguidade desde o início da década de 1970<sup>56</sup>, naquele período seu foco de análise era a constituição de saberes a partir de relações de poder, entendidas como suas condições políticas de possibilidade; do mesmo modo, embora nosso autor reconhecesse continuidades, ainda buscava enfatizar as rupturas<sup>57</sup> entre diferentes regimes de poder-saber. Mas em 1978, Foucault localizará no poder pastoral, o prelúdio do processo de governamentalização do Estado ocorrido a partir do século XVI, o qual será estudado a partir de textos dos séculos III a V d.C.<sup>58</sup>.

A segunda novidade trazida pelos estudos sobre as técnicas de governo é a mais importante para esta dissertação. Trata-se da abertura de uma nova dimensão na constituição de sujeitos: uma dimensão ética de reconhecimento de si por si mesmo no interior de relações

<sup>56</sup> Cf. o trecho dedicado à análise de Foucault da tragédia *Édipo Rei* no capítulo anterior.

<sup>57</sup> Sobre o debate entre ruptura e continuidade na obra foucaultiana, cf. os §14 e §15 do capítulo V de *Ordre et Temps dans la Philosophie de Foucault* (SARDINHA, 2011).

<sup>58</sup> Neste contexto, os escritos de Platão e Isócrates, além de menções rápidas à *Iliada* e *Odisséia* servirão como contraponto entre a reflexão política grega e o pastorado cristão.

sociais, a qual, embora tenha sido mencionada, foi pouco abordada diretamente nos trabalhos anteriores de Foucault. Por exemplo, embora nos séculos XVII e XVIII alguns tratamentos psiquiátricos passassem pelo reconhecimento de sua loucura por parte do louco, Foucault concentrou-se mais nos mecanismos de poder que o encarceraram e permitiram a produção de saberes sobre o mesmo. Do mesmo modo, a ênfase de *Vigiar e Punir* recai mais nas transformações dos mecanismos de poder que regulavam a vida dos criminosos nas prisões, que na necessidade destes se reconhecerem enquanto tais. Apenas com a investigação do papel da confissão laica na produção de sujeitos de desejo em *A Vontade de Saber* talvez encontremos o problema que o levou à necessidade da abertura de uma dimensão de reconhecimento do sujeito em sua própria constituição. Dimensão esta, aberta de fato em 1978 e explorada com maior minúcia a partir de 1980, nas pesquisas dedicadas ao eixo do governo de si<sup>59</sup>.

Deste modo, podemos dizer que se o indivíduo participa do processo de sujeição que o constitui, esta dimensão ética passará a conter também novas possibilidades de resistência. Pois no enfrentamento a um modo de condução de condutas (governo dos outros), será possível recusar uma forma de subjetividade e trabalhar na construção de outras formas ao conduzir-se de um modo outro (governo de si). No período das pesquisas da genealogia da ética, a qual abordaremos mais especificamente no próximo capítulo, encontraremos entrevistas nas quais há certa ênfase na articulação da dimensão ética às lutas políticas contemporâneas. Defenderemos que isto pode ser interpretado como possíveis ressonâncias de outra figura da verdade e da filosofia, as quais aparecerão nos estudos que Foucault dedicou aos filósofos pós-socráticos: uma forma de verdade que requer e conduz a uma transformação ética de si mesmo, irreduzível à transformação do eu ou do sujeito em objeto de conhecimento. Tratar-se-á, pois, de outra forma de participação da verdade no processo de constituição de subjetividades.

Apenas tendo levado em consideração todas estas transformações podemos compreender porque, em 1982, Foucault retoma sua analítica do poder a partir das técnicas de governo, o qual é concebido enquanto modo de condução de condutas ou ação sobre a ação de outros. Neste momento as relações de poder são colocadas como irreduzíveis à violência, concebida como ação sobre corpos e objetos visando quebrá-los e destruir qualquer resistência, reduzindo-os à pura passividade, assim como são irreduzíveis ao consentimento.

---

<sup>59</sup> De acordo com Gros, podemos dizer que o pensamento foucaultiano “jamais procede por justaposições temáticas, mas percorre uma espiral hermenêutica: o que ele faz emergir como pensamento novo, reencontra com o impensado da obra precedente” (GROS, 2010a, p.465).

Embora muitas vezes as relações de poder não prescindam quer de uma, quer de outra, ou de ambas ao mesmo tempo, violência e consentimento seriam antes seus instrumentos ou efeitos, ao passo que as relações de poder devem ser estudadas antes enquanto

*un ensemble d'actions sur des actions possibles: il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement des sujets agissants: il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus ou moins probable; à la limite, il contraint ou empêche absolument; mais il est bien toujours une manière d'agir sur un ou sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions* (FOUCAULT, 2001b, p.1056).

Assim, as relações de poder devem antes ser analisadas nos termos de conduta, com toda a ambiguidade que o termo carrega, podendo referir-se tanto ao ato de conduzir os outros, como ao modo de comportar-se, de conduzir-se a si mesmo. Novamente, de acordo com Foucault, *“le pouvoir, au fond, est moins de l'ordre de l'affrontement entre deux adversaires, ou de l'engagement de l'un à l'égard de l'autre, que de l'ordre du ‘gouvernement’”* (FOUCAULT, 2001b, p.1056). Mas nosso leitor perceberá que é precisamente porque o poder é da ordem do governo que Foucault poderá se dedicar à constituição do sujeito ético.

### 3.1 A construção do neologismo governamentalidade.

O final da década de 1970 pode ser considerado como um dos momentos privilegiados de deslocamento no pensamento foucaultiano. Em 1978, no curso *Segurança, Território, População*, nosso autor direcionou seu aparato genealógico para a análise das relações de governo que estão na base da constituição do Estado moderno europeu entre os séculos XVI e XVIII, o que acabou por conduzir seus estudos para o âmbito das relações de poder consideradas em um campo mais amplo, o qual engloba formas distintas de poderes. Certamente não se trata de analisar a formação jurídico-contratual do Estado através das teorias da soberania, mas sim de continuar o estudo das múltiplas técnicas de poderes e saberes que o tornaram possível enquanto um efeito geral. De sorte que o Estado moderno seria um efeito da composição de técnicas de *governamentalidade* (*gouvernementalité* em francês)<sup>60</sup>. Em linhas gerais, o estudo da governamentalidade permite a Foucault fazer uma

<sup>60</sup> A despeito dos deslocamentos teóricos que se observam no pensamento de Foucault, toda unidade continuará a ser considerada enquanto um efeito da multiplicidade, e o Estado não será exceção: “Afinal de contas, o Estado

genealogia do Estado moderno sem que para isso seja preciso fazer teoria do Estado e sem considerá-lo um poder total que invadiria todos os domínios sociais. De modo diverso, trata-se de considerá-lo enquanto efeito da composição de “técnicas difusas para governar os indivíduos em diferentes domínios” (DUARTE, 2010, p.236). Dentre estas técnicas e saberes encontram-se os dispositivos de segurança, as ciências estatísticas e a economia política, os quais simultaneamente tomaram a população como objeto e a constituíram enquanto reunião da multiplicidade de súditos de um território.

Foucault constrói o termo governamentalidade a partir da investigação de manuais de governo da época, os quais fizeram parte de um movimento geral de recepção crítica ao tratado *O Príncipe*, de Maquiavel. Estes manuais, como *Le Miroir Politique* de Guillaume de La Perrière e *L’Oeconomique du Prince*, de François La Mothe Le Vayer, inserem-se num contexto maior de transformações políticas relativas à crise dos estados feudais e à crescente concentração do poder do rei, ao mesmo tempo em que a sociedade européia passava por um momento de intensificação dos movimentos de dissidência religiosa. É no interior deste panorama complexo que o problema do governo<sup>61</sup> ganha amplitude de questionamento recorrente: “Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (FOUCAULT, 2008, p.118). De acordo com os próprios textos do período, a noção de governo refere-se a um amplo campo de ações, como o governo das almas rumo à salvação, o governo das crianças na pedagogia, do Estado e de si mesmo.

Os textos tratados por Foucault esboçam uma caricatura do príncipe de Maquiavel para, com isso, criticar determinados princípios políticos contidos nesta e noutras obras do mesmo período. São dois os maiores contrastes entre esta forma de literatura e o trabalho maquiaveliano. O primeiro diz respeito à posição do governante com relação a seu principado e à natureza desta relação. Enquanto o trabalho de Maquiavel colocaria o soberano numa posição transcendente com relação a seu território e súditos, demarcando com isso a especificidade irredutível do poder do príncipe (CANDIOTTO, 2010a, p.36), escritos como os

---

talvez não seja mais que uma realidade compósita e uma abstração mitificada cuja importância é bem mais reduzida do que se imagina” (FOUCAULT, 2008, pp.144).

<sup>61</sup> Alfredo Veiga-Neto propõe a utilização da palavra “governo” para designar as práticas de condução de condutas que não dizem respeito apenas à administração estatal; enquanto a palavra “governo” designaria especificamente o âmbito estatal (VEIGA-NETO, 2002, pp.17-21). A despeito de concordarmos com o autor que a melhor tradução para *gouvernementalité* é ‘governamentalidade’, optamos por um uso indistinto entre governo e governo, na medida em que o próprio Foucault parece aproveitar-se desta ambigüidade anterior ao processo de governamentalização do Estado; também fazemos este uso indistinto porque nosso foco é a articulação entre governo de si, governo dos outros e produção de verdade, o que remete aos estudos acerca do pastorado cristão e da constituição do sujeito ético, enquanto o foco dos estudos de Veiga-Neto são os processos contemporâneos de governamentalização.

de La Perrière e Le Vayer colocam aquele que exerce o poder numa relação de imanência para com seu território, de modo a estabelecer continuidades entre o governo político-estatal e as outras formas de governo. No interior do Estado são muitos os que governam além do príncipe ou do rei:

o governador, as pessoas que governam, a prática de governo, por um lado, são práticas múltiplas, já que muita gente governa: o pai de família, o superior de um convento, o pedagogo, o professor em relação à criança ou ao discípulo; há portanto muitos governos em relação aos quais o do príncipe que governa seu Estado não é mais que uma das modalidades (...). Há, portanto, ao mesmo tempo, pluralidade das formas de governo e imanência das práticas de governo em relação ao Estado, multiplicidade e imanência dessa atividade, que a opõem radicalmente à singularidade transcendente do príncipe de Maquiavel (FOUCAULT, 2008, p.124).

O trabalho de Le Vayer, por exemplo, aponta para continuidades entre o governo de si (relativo à moral), o governo da família (relativo à economia, próximo do sentido antigo do termo), e o governo do Estado (relativo à política).

O segundo contraste diz respeito às finalidades de ambos. Por um lado, o trabalho maquiaveliano reativa o princípio jurídico da soberania sobre um território e seus súditos, o qual é fundamentado a partir de seu objetivo de visar o bem comum. Mas o bem comum é definido precisamente enquanto obediência às leis: “isso quer dizer que a finalidade da soberania é circular: ela remete ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, logo, o bem que a soberania se propõe é que as pessoas obedeçam à soberania” (FOUCAULT, 2008, p.131). Pelo lado dos tratados sobre as artes de governar, o governo diz respeito a um conjunto mais complexo. Certamente ele se dirige a pessoas e ao território, mas trata-se do conjunto maior formado por estes fatores e as eventualidades que podem ocorrer com as pessoas, o clima, a produção agrícola dentre outras variáveis. Deste modo, não é exatamente um território, mas a *relação* entre homens, coisas e eventos que se constitui enquanto objeto das artes de governar, o que demarca sua heterogeneidade com relação aos princípios da soberania:

(...) essas coisas que o governo deve se encarregar, diz La Perrière, são os homens, mas em suas relações, em seus vínculos, em suas imbricações com essas coisas que são as riquezas, os recursos, os meios de subsistência, o território, é claro, em suas fronteiras, com suas qualidades, seu clima, sua sequidão, sua fecundidade. São os homens em suas relações com essas outras coisas que são os costumes, os hábitos, as maneiras de fazer ou de pensar. E, enfim, são os homens em suas relações com estas outras coisas que podem ser os acidentes ou as calamidades como a fome, as epidemias e a morte (FOUCAULT, 2008, pp.128-129).

Mas a partir do momento em que nosso autor decide esboçar uma genealogia do Estado moderno em sua relação com a problemática trazida pelo novo objeto “população”, os princípios metodológicos da analítica do poder continuam servindo como base para o estudo das práticas de governamentalidade, de modo que mais uma vez nosso autor contorna a necessidade de elaborar uma teoria do Estado<sup>62</sup>. Numa palavra, de acordo com Duarte, Foucault conduz sua reflexão “conscientemente sob o signo de uma literatura política ‘menor’” (DUARTE, 2010, p.238), pois este gênero permite que sejam investigados os modos a partir dos quais o Estado moderno apropriou-se lentamente de diversas técnicas de condução de condutas pertencentes a domínios distintos como o religioso, pedagógico e médico, adaptando-as para novas finalidades num processo que o autor denominou enquanto uma governamentalização do Estado<sup>63</sup>. Deste modo, caberia destacar que a governamentalidade não pode ser considerada enquanto uma técnica de poder em meio a outras, mas sim como uma grade de análise que considera as relações de poder a partir de uma perspectiva mais ampla, especialmente se a compararmos com a microfísica utilizada na investigação do poder disciplinar. Trata-se de uma grade capaz de apontar como, no interior do processo de formação e consolidação do Estado moderno, o que encontramos é uma articulação, uma co-presença entre os diferentes poderes investigados anteriormente na obra de Foucault (como o soberano, o disciplinar, o biopoder e o poder pastoral). De sorte que os estudos da governamentalidade continuam a mostrar como a multiplicidade habita a unidade simultaneamente fictícia e real do Estado moderno. Certamente a figura do Estado opera

---

<sup>62</sup> Estes princípios já foram destacados em nosso capítulo anterior. No curso de 1978 Foucault os retoma num âmbito geral: estudar não as instituições, mas as tecnologias de poder utilizadas em sua atuação; estudar não se as funções das instituições são cumpridas ou se elas falham, mas seus efeitos considerados no interior de uma economia do poder abordada a partir de estratégias e táticas; não aceitar os objetos como dados, mas fazer a genealogia da sua construção histórica (FOUCAULT, 2008, pp.156-162). Neste sentido estamos de acordo com Sennellart quando este afirma: “seria inexacto, portanto afirmar que o conceito de ‘governo’ substitui, a partir dessa data o ‘poder’, como se este último pertencesse a uma problemática já superada. O deslizamento do ‘poder’ ao ‘governo’ que se efetua no curso de 1978 não resulta do questionamento do marco metodológico, mas da sua extensão a um novo objeto, o Estado, que não tinha seu lugar na análise das disciplinas” (SENNELLART, 2008, pp.521-522).

<sup>63</sup> Neste sentido, de acordo com Veiga-Neto, “a governamentalização é o processo (ação) que tem por objeto o Estado; essa ação consiste na captura (pelo Estado) de determinadas técnicas de governo e sua ampliação de modo a permitir a sobrevivência do próprio Estado. O resultado desse processo é um novo tipo de Estado, o Estado moderno, o Estado governamental” (VEIGA-NETO, 2002, p.32). De acordo com o próprio texto foucaultiano a questão é colocada do seguinte modo: “O que há de importante para a nossa modernidade, isto é, para a nossa atualidade, não é portanto a estatização da sociedade, mas o que eu chamaria de ‘governamentalização’ do Estado (...). E é possível que, se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante, permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não-estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade” (FOUCAULT, 2008, pp.144-145).

transformações nos poderes que o habitam, como sua laicização ou mudança de objetivos, mas não podemos considerar que este seja o centro ou origem do poder. De modo que se nas sociedades ocidentais modernas o Estado é considerado o lugar privilegiado de exercício de poderes, isso se deve ao fato de que, segundo Foucault

*il s'est produit une étatisation continue des relations de pouvoir (bien qu'elle n'ait pas pris la même forme dans l'ordre pédagogique, judiciaire, économique, familial). En se référant au sens cette fois restreint du mot 'gouvernement' (o sentido estatal DVG), on pourrait dire que les relations de pouvoir ont été progressivement gouvernementalisées, c'est-à-dire élaborées, rationalisées et centralisées dans la forme ou sous la caution des institutions étatiques (FOUCAULT, 2001b, p.1060).*

Mas ao rastrear os diversos sentidos da palavra “governo” em dicionários dos séculos XIII a XV, Foucault encontra uma multiplicidade de usos possíveis, os quais se referem a um escopo físico (caminhar numa estrada, prover subsistência), moral (governar almas, ter uma conduta moral ou imoral), ou mesmo sentidos relativos à dietética e à cura (um médico governa os doentes sob seus cuidados). Em resumo, a noção de governo “refere-se ao controle que se pode exercer sobre si mesmo e sobre os outros, sobre seu corpo, mas também sobre sua alma e sua maneira de agir” (FOUCAULT, 2008, p.164). Ou seja, antes do uso político-estatal que passa a ser acentuado gradativamente a partir do XVI até sua consumação no final do XVIII, com o nascimento da economia política, a noção de governo carrega o amplo campo de sentido mencionado anteriormente. Chama a atenção de nosso autor o fato de que, mesmo no âmbito político, o sentido da palavra aponta que aquilo que é governado não são Estados ou estruturas políticas, mas indivíduos ou coletividades em movimento, em ação: mesmo no contexto anterior ao XVI “os homens é que são governados” (FOUCAULT, 2008, p.164). No entanto, as técnicas, os objetivos, e o papel da verdade no governo dos outros e de si mesmo não é uma invariável. De modo que se o Estado moderno serviu-se, incorporou e transformou as técnicas de governo pertencentes a este contexto anterior ao XVI, compreendê-las é de vital importância para apontar seu possível desmonte.

### **3.2 O governo pastoral.**

Como entre gregos e romanos o escopo político diz respeito não ao governo direto dos homens, mas ao governo da *cidade* ou de uma estrutura política, tanto no contexto monárquico quanto no democrático, Foucault encontra na tecnologia de poder pastoral e nas



práticas cristãs de direção de consciência a proveniência das artes de governo problematizadas nos séculos XVI e XVII<sup>64</sup>.

A analogia entre o poder político do rei ou dos deuses e a figura do pastor conduzindo seu rebanho remete às monarquias egípcias, mesopotâmicas e assírias. O mesmo ocorre entre os hebreus, com a ressalva que além de deus, apenas Davi foi um homem considerado pastor de homens. As características gerais dessa forma de poder são três. Em primeiro lugar trata-se de um poder exercido sobre uma multiplicidade em movimento (o rebanho), e não sobre uma unidade estática (território ou Estado). Sua segunda característica é a de ser um poder essencialmente benéfico o qual deve ter como objetivo garantir a subsistência desta multiplicidade em movimento. Aqui está em questão uma função de zelo e cuidado que requer uma vigilância atenta: “O pastor é aquele que zela. ‘Zelar’, é claro, no sentido de vigilância do que pode ser feito de errado, mas principalmente como vigilância a propósito de tudo o que pode acontecer de nefasto” (FOUCAULT, 2008, p.171). Em terceiro e último lugar, trata-se de um poder simultaneamente individualizante e totalizante, na medida em que, para serem bem conduzidas, as ovelhas (indivíduos) devem ser contadas e conhecidas em suas características peculiares, o que torna possível uma analogia formal com os poderes modernos:

Por um lado, o pastor tem de estar de olho em todos e cada um, *omnes et singulatim*, o que vai ser precisamente o grande problema tanto das técnicas de poder no pastorado cristão, como das técnicas de poder, digamos, modernas, tais como foram introduzidas nas tecnologias da população de que lhes falava (FOUCAULT, 2008, p.172).

Mas precisamente para que o rebanho seja conduzido rumo à sua subsistência salvífica, pode ser requisitado ao pastor o seu próprio sacrifício, ou o sacrifício de todo o rebanho para a salvação de apenas uma ovelha desgarrada, ou ainda o sacrifício de uma ovelha para a salvação do rebanho: “Estamos aí no centro do desafio, do paradoxo moral e religioso do pastor, enfim do que poderíamos chamar de paradoxo do pastor: sacrifício de um pelo todo, sacrifício do todo por um, que vai estar no cerne da problemática cristã do pastorado” (FOUCAULT, 2008, p.173). A relação entre o todo e a parte, neste caso, é de uma equivalência paradoxal, pois o todo não equivale a uma unidade superior formada pela junção das partes: ambos simplesmente se equivalem. Esta equivalência pode ser encontrada em

---

<sup>64</sup> A não recorrência ao modelo do pastor para a análise do poder político entre gregos é defendida especialmente na aula de 15 de fevereiro de 1978, tomando-se como base especialmente o texto “O Político” de Platão. Os textos cristãos utilizados por Foucault são especialmente os de São Cipriano, Gregório o grande, João Crisóstomo, São Bento, Gregório de Nazianzo e João Cassiano.

exemplos bíblicos, como quando Moisés abandona seu rebanho para salvar uma ovelha desgarrada; em seguida, quando retorna, seu rebanho continuava em segurança. Isto ocorreu tão somente porque ele aceitou arriscar a vida de todo o rebanho (*omnes*) para salvar apenas uma ovelha desgarrada (*singulatim*).

O modo de estruturação do poder pastoral no cristianismo é singular e irreduzível comparativamente às culturas orientais mencionadas anteriormente, pois apenas o cristianismo tornou-se uma religião institucionalizada enquanto Igreja, o que também institucionalizou o poder pastoral. Logo, é apenas com o cristianismo que se inicia a história do pastorado a partir do que, nas palavras de Foucault, foi um

processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda humanidade (FOUCAULT, 2008, p.196).

Do mesmo modo, apenas com o cristianismo homens foram considerados pastores de outros homens, pois mesmo entre os hebreus apenas Davi foi considerado um rei pastor.

Podemos dizer que a abordagem foucaultiana do cristianismo não se dá, ao menos inicialmente, pela perspectiva que o considera em vista de seu conteúdo doutrinário. Trata-se de abordá-lo a partir de uma perspectiva que torne visível a tecnologia de poder que o contexto cristão produziu, o modo singular de organizar as relações entre coisas e pessoas de acordo com determinados fins e meios. Apenas no cristianismo, e mais especificamente a partir das comunidades monásticas, o pastorado se constituiu enquanto tecnologia de governo dos homens a qual, embora vise a salvação da alma num outro mundo, nunca deixa de implicar numa “intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas” (FOUCAULT, 2008, p.204). No entanto, ainda que tenha se articulado ao poder político propriamente dito, segundo nosso autor, o pastorado sempre se manteve irreduzível a este, irreduzível à lei e à soberania.<sup>65</sup>

A especificidade do pastorado cristão refere-se a três eixos: a relação com a salvação, a relação com a lei e a relação com a verdade. No que diz respeito à salvação, no âmbito geral que envolveria também a cultura hebraica, há uma comunidade de destino vinculando o pastor e o rebanho, pois os revezes que os atingem normalmente são considerados resultado da

---

<sup>65</sup> Isto apenas reforça a hipótese de que a governamentalização do Estado moderno pode ser considerada a mistura de distintos modos de condução de condutas. Ou seja, o Estado é concebido enquanto uma realidade compósita.

inabilidade do pastor ou punição divina. No entanto, o pastorado cristão insere nesta relação geral alguns princípios específicos, como a necessidade do pastor prestar contas das ovelhas ganhas e perdidas, assim como dos atos bons e ruins de cada uma delas (princípio de responsabilidade analítica). No pastorado cristão os méritos e deméritos de cada ovelha serão transferidos instantaneamente para o pastor no dia do julgamento (princípio da transferência exaustiva e instantânea). O pastor também deverá estar disposto a morrer física ou espiritualmente para salvar seu rebanho contra as investidas de inimigos temporais ou espirituais (princípio da inversão do sacrifício). Por fim, as fraquezas das ovelhas de seu rebanho asseguram a salvação do pastor e vice-versa (princípio de correspondência alternada), pois se o rebanho fosse passível de ser conduzido sem esforço, aquele que o dirige não teria mérito; ao mesmo tempo, ainda que o pastor deva ser exemplar para seu rebanho inquieto, se ele for muito puro e no limite perfeito, haveria o risco do pecado do orgulho: “Mas, se o pastor não tem fraquezas, se o pastor é limpo e impoluto demais, será que dessa perfeição ele não vai tirar coisas assim como o orgulho?” (FOUCAULT, 2008, p.228). Deste modo, no interior da figura geral da salvação, o pastorado cristão opera uma singular economia dos méritos e deméritos a qual será contabilizada apenas por Deus, instância final de decisão entre a salvação e a perdição.

Com relação à figura lei, Foucault destaca que o pastorado cristão não pode ser considerado um tipo de poder instaurador de leis, de modo que o pastor não é um homem da lei. O pastor não legisla e nem assume o papel de juiz; trata-se do homem responsável pelo cuidado: “é essencialmente um médico que tem de cuidar de cada alma e da doença de cada alma” (FOUCAULT, 2008, p.231). No entanto, o tipo de cuidado cristão criou uma forma de relacionar-se consigo e com os outros que se baseia na obediência absoluta a outrem, vinculada a uma negação radical de si mesmo e de todas as vontades próprias. Diferentemente do caso grego ou romano, não se trata de obedecer às leis, às decisões tomadas em assembléia, às sentenças dos magistrados ou mesmo ao discurso do orador que visa convencer. Trata-se antes de tudo da obediência pura a outro homem. No caso da vida monástica, por exemplo, os mestres rabugentos, com toda a sua rudez e rigor são os melhores pastores: “quanto menos ele felicita o discípulo por sua obediência, mais a obediência é reconhecida como meritória” (FOUCAULT, 2008, p.233). Nos textos analisados por Foucault proliferam exemplos da obediência que deve chegar ao absurdo, como na *História Lausiaca* de Paládio da Galácia e nas *Instituições Cenobíticas* de Cassiano, onde encontramos o caso de um discípulo que parava diariamente seus afazeres assim que ordenado por seu superior para

ir regar uma vara seca fincada no deserto; ou ainda outro homem que chegou a um mosteiro com seu filho após perder sua esposa e lhe foi ordenado a afogá-lo no rio. Mas justamente porque aceitou a ordem de matar seu filho, os outros monges detiveram o ato e reconheceram o mérito do futuro cenobita.

Ainda quanto à relação com a lei, a peculiaridade cristã estaria na obediência sem qualquer outra finalidade que não ela mesma. No caso grego ou romano, quando um cidadão aceitava obedecer a outrem tratava-se de um procedimento com finalidade determinada nos dois sentidos do termo: quanto ao objetivo, tratava-se de buscar ter saúde, felicidade ou virtude; ao mesmo tempo que, quando o estado visado era alcançado, a relação findava:

Afinal de contas, quando alguém se submete a um professor de filosofia na Grécia é para poder chegar, num momento dado, a ser senhor de si, isto é, a inverter essa relação de obediência e a se tornar seu próprio senhor. Ora, na obediência cristã, não há finalidade, porque aquilo à que a obediência cristã leva é o quê? É simplesmente a obediência. Obedece-se para ser obediente, para alcançar um estado de obediência (FOUCAULT, 2008, p.234).

No caso cristão, mesmo a posição do pastor é definida pela obediência a uma autoridade, pois sua função é assumida apenas porque lhe foi ordenado por outros. Desta maneira, há entre o pastor e seu rebanho uma relação de serviço-servidão: “A ovelha, a pessoa que é dirigida, deve viver sua relação com o pastor como uma relação de servidão integral. Mas, inversamente, o pastor deve sentir seu encargo de pastor como um serviço e um serviço que faz dele o servidor de suas ovelhas” (FOUCAULT, 2008, p.237). A maior diferença com relação a ambos os modos de obediência pode ser destacada a partir do significado do termo *apátheia* entre pagãos e cristãos. Pois no contexto grego um homem colocava-se sob a direção de outro (geralmente um filósofo) com a finalidade de chegar ao estado de *apátheia*, o qual era designado enquanto um estado em que o indivíduo tornava-se senhor de si mesmo, deixando de ser passivo com relação a alguma paixão (*páthos*) que pudesse escravizá-lo; em muitos casos, este estado de soberania sobre si era descrito como o estado de verdadeiro prazer<sup>66</sup>. Já no caso cristão, a *apátheia* apresentava um sentido singularmente diferente com relação às filosofias da antiguidade na medida em que se trata de uma renúncia absoluta a

<sup>66</sup> No caso das filosofias antigas, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) está vinculada a um conjunto de exercícios práticos e mentais que têm como objetivo a construção de uma relação consigo caracterizada pelo domínio de si e no prazer para consigo (FOUCAULT, 2010a, p.79). Por exemplo, a *physiologia* de Epicuro é considerada um saber sobre a natureza o qual inflete no *êthos* daquele que a conhece de modo a torná-lo senhor de si mesmo. Neste caso esta maestria de si é designada pela noção de *autárkeia*, segundo a qual os indivíduos “não terão necessidade de nada além deles mesmos; mas, ao mesmo tempo, encontrarão neles mesmos certos recursos, em particular a possibilidade de sentir prazer e deleite na relação plena que terão consigo mesmos” (FOUCAULT, 2010a, p.215).

toda e qualquer vontade própria. No caso dos prazeres da carne, por exemplo, o que será repreendido não é o fato de que eles tornam o indivíduo passivo, mas que este manifesta naqueles a sua vontade própria: “Por conseguinte, o *páthos* que deve ser conjurado por meio das práticas da obediência não é a paixão, é antes a vontade, a vontade orientada para si mesma, e a ausência de paixão, a *apátheia*, vai ser a vontade que renuncia a si mesma e que não para de renunciar a si mesma” (FOUCAULT, 2008, p.236).

Por fim, o pastorado cristão apresenta uma relação duplamente específica com relação à verdade. Certamente, assim como nas práticas de direção de consciência greco-romanas, o pastor também deverá ensinar a verdade e fazer de sua própria vida o exemplo da verdade que ele ensina. No entanto, permanecem diferenças irreduzíveis em ambos os casos. No contexto cristão, em primeiro lugar torna-se necessária uma vigilância constante<sup>67</sup> da conduta do rebanho, de modo que esta propiciará a formação de um saber acerca do comportamento de todos e de cada um dos membros. Em segundo lugar, a relação com a verdade no pastorado cristão também passa pela prática da direção de consciência, mas de um modo singular e irreduzível ao modo antigo. Pelo lado cristão, o colocar-se sob a direção de outrem é absolutamente obrigatório especialmente no contexto monástico e para todos os cristãos após o IV Concílio de Latrão (ano de 1215); enquanto que para gregos e romanos antigos, procurava-se voluntariamente um diretor de consciência o qual, em muitos casos, cobrava por seus serviços. A direção de consciência era uma prática que deveria, no caso cristão, ter sua duração estendida para a vida inteira e dizer respeito a todos os aspectos da mesma; no caso antigo, a mesma prática era circunstancial, normalmente envolvendo uma situação difícil pela qual se passava, como o exílio ou a perda de um ente querido. Finalmente, a direção cristã normalmente necessitava de exames de consciência nos quais o dirigido prestava contas de seus atos e seus pensamentos para seu diretor. Neste caso, serão produzidas verdades interiores e ocultas, de modo que o indivíduo vai “extrair e produzir a partir de si mesmo certa verdade, que vai ser aquilo através do que vai estar ligado àquele que dirige sua consciência” (FOUCAULT, 2008, p.241), assim como a finalidade deste exame será reforçar a relação de dependência entre ambos os lados da relação. Já no caso do exame de consciência antigo, sua finalidade será fazer com que o conduzido consiga, ao final, assumir o controle sobre si

---

<sup>67</sup> Percebemos aqui como Foucault ampliou a delimitação temporal de sua investigação genealógica, pois tal abordagem do poder pastoral certamente pode ser entendida como uma revisitação da articulação entre mecanismos de vigilância e a formação de saberes encontrada em *Vigiar e Punir*, como abordado no item dedicado à vigilância hierárquica e à sanção normalizadora, no capítulo anterior desta dissertação. Certamente trata-se de uma revisitação feita a partir de uma perspectiva que traz um aporte modificado, pois se dirige a uma tecnologia de poder distinta. Mas vale ressaltar que com o estudo da condução de condutas, Foucault poderá pensar também as continuidades históricas entre distintas tecnologias.

mesmo sem que precise do apoio de seu diretor; logo, sua finalidade será desfazer ou enfraquecer a dependência do indivíduo. Do mesmo modo, não haverá entre os antigos qualquer hermenêutica de si, mas sim uma transformação de si veiculada por um conjunto de práticas e de conhecimentos que normalmente dizem respeito ao mundo e não aos arcanos da consciência.

### 3.3 O estudo das práticas de governo e as articulações entre ética e política.

Com este estudo comparativo detalhado entre as formas de governo cristãs e pagãs, o qual continuará repercutindo nos cursos posteriores a *O Nascimento da Biopolítica*, Foucault procura estabelecer a especificidade do papel do cristianismo na formação do ocidente moderno. Esta especificidade certamente diz respeito à tecnologia pastoral de governo constituída nas experiências monásticas dos séculos III e IV d.C., no interior de lutas pela institucionalização da Igreja assim como no combate a heresias freqüentemente vinculadas a excessos de ascetismo (problemas que continuam a ser enfrentados até a Reforma). Mas como as relações de poder agora são concebidas enquanto modos de condução de condutas; e na medida em que a noção de conduta diz respeito tanto aos modos como homens conduzem outros homens, assim como aos modos como homens conduzem-se a si mesmos, agora problemas éticos começam a articular-se a questões políticas de maneira cada vez mais proeminente nas investigações de nosso autor. Seria ingenuidade acreditar que abordagens de questões éticas não apareciam em seus estudos anteriores, pois estas podem ser encontradas desde *História da Loucura*<sup>68</sup> ou mesmo em um livro como *As Palavras e as Coisas*.<sup>69</sup> Mas a partir dos estudos sobre as práticas de governo, o foco das investigações de Foucault será cada vez mais detido na ética, na relação do indivíduo consigo mesmo no interior de um campo social, o que não é o caso de seus trabalhos anteriores. Do mesmo modo, a própria abordagem

---

<sup>68</sup> A experiência clássica da loucura passa pela condenação moral da mesma, como encontrado em “Os Insensatos”. Do mesmo modo, a abordagem de Tuke e Pinel, pertencendo ao círculo antropológico, fará com que a loucura excluída socialmente seja a mais profunda verdade do homem (e não do mundo): “Mas a verdade humana que descobre a loucura é a imediata contradição daquilo que é a verdade moral e social do homem. O momento inicial de todo tratamento será portanto a repressão dessa verdade inadmissível, a abolição do mal que ali impera, o esquecimento dessas violências e desses desejos. A cura do louco está na razão do outro – sua própria razão sendo apenas a verdade da loucura” (FOUCAULT, 2012, p.514).

<sup>69</sup> Sobre isso ver o final de “O Cógito e o Impensado”: “O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação. (...). Para o pensamento moderno, não há moral possível; pois desde o século XIX, o pensamento já ‘saiu’ de si mesmo em seu ser próprio, não é mais teoria (FOUCAULT, 2002, pp.452-453).

foucaultiana da ética passará por deslocamentos na medida em que não será mais concebida enquanto o conjunto de valores ou códigos partilhados por um grupo de homens num determinado momento e lugar, mas sim enquanto o modo pelo qual os indivíduos conduzem-se enquanto sujeitos éticos em um determinado lugar e momento.<sup>70</sup>

Neste sentido, talvez a maior importância da tecnologia pastoral de governo esteja no fato dela ter propiciado formas novas e específicas de individualização. Trata-se de uma individualização que identifica sujeitos pela circulação de méritos e deméritos; que opera uma servidão generalizada de todos a todos garantindo “ao mesmo tempo a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo. É, portanto, uma individualização por sujeição” (FOUCAULT, 2008, p.243); finalmente, trata-se de uma individualização realizada através da produção de verdades interiores e ocultas (subjetivação). Segundo Foucault, com o pastorado temos resumidamente:

Identificação analítica, sujeição, subjetivação<sup>71</sup> – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É portanto toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito (FOUCAULT, 2008, p.243).

Esta forma de individualização é considerada o prelúdio da governamentalização do Estado, tal como esta se desenvolverá especialmente a partir do século XVI. Trata-se de um modo muito específico de constituição do sujeito: “um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração de verdade que lhe é imposta” (FOUCAULT, 2008, p.243). Ou seja, temos um modo de constituição de sujeitos o qual, além do plano político, agora apresenta também um plano ético, pois ao mesmo tempo em que o indivíduo é sujeitado a um outro, ele vincula-se à verdade que extrai de si mesmo, criando com isso um efeito de identidade. Posteriormente, este modo de individualização passará por reformas laicas, aspecto que impediu que ele fosse relegado ao passado.<sup>72</sup>

Deste modo, o estudo das práticas de governo, especialmente no contexto do pastorado cristão, é de grande importância para a investigação das articulações entre verdade

<sup>70</sup> O maior exemplo deste deslocamento está na introdução de *O Uso dos Prazeres*, especificamente no item “Moral e Prática de si”.

<sup>71</sup> No original constam as palavras “*Identification analytique, assujettissement, subjectivation (...)*” (FOUCAULT, 2004).

<sup>72</sup> O pastorado cristão desperta a atenção de Foucault também pelo fato de não terem acontecido revoluções que anulassem de vez esta forma governo, o que lhe permitiu adaptar-se ao Estado moderno, misturando-se às disciplinas do corpo e à biopolítica da população (FOUCAULT, 2008, p.199).

e subjetividade no pensamento de Foucault. Além do pastorado ser uma forma de governo que adaptou-se de acordo com as transformações culturais, econômicas, demográficas e técnicas que deram início ao período denominado modernidade, época do nascimento das ciências humanas, a extensão dos estudos de Foucault para as práticas de governo também abriu espaço para o eixo das investigações sobre a constituição do sujeito ético antigo. Esta flexibilização cronológica e temática trazida pelo deslocamento dos estudos das relações de poder para as práticas de governamentalidade permitirá, por um lado, que Foucault faça uma genealogia do liberalismo: trata-se do curso *O Nascimento da Biopolítica*, onde nosso autor investigará desde as práticas mercantilistas até o neoliberalismo da Escola de Chicago.<sup>73</sup> Por outro lado, o enfoque no governo de si permitirá um recuo cronológico que dará lugar à investigação dos modos de constituição do sujeito ético na antiguidade, a partir de relações para consigo e para com os outros<sup>74</sup>; investigações que ainda pertencem a uma história das práticas de governo.

Diferentemente do caso de *Vigiar e Punir*, ou mesmo, em menor grau, de *A Vontade de Saber*, os estudos das práticas de condução de condutas apontam que a construção do sujeito não pode ser considerada enquanto efeito *apenas* da articulação entre redes de poderes e saberes modernos. Embora o sujeito não deixe de ser considerado como um efeito das redes de saberes e poderes, além destes dois eixos podemos identificar a constituição de um terceiro formado pela dimensão da relação do sujeito para consigo mesmo no interior de um campo social determinado. O caso da direção cristã de consciência pode ser considerado um dos mais peremptórios exemplos da complexificação da articulação entre verdade e subjetividade nas pesquisas de Foucault: ao mesmo tempo em que nela o indivíduo produz e confessa a outrem uma verdade profunda de si mesmo, sua dependência com relação a este é reforçada (a dependência é a própria finalidade desta prática de direção) simultaneamente ao movimento pelo qual o indivíduo atrela-se à verdade de si mesmo que ele produziu. Ou seja, temos aqui um modo de vinculação entre governo de si e governo dos outros (ética e política) que necessita da produção de verdades interiores: um modo de governar-se, de constituir-se a si mesmo enquanto sujeito ético, o qual passa pela busca de verdades ocultas nos recônditos da consciência, verdades que atrelam a elas mesmas aquele que as produziu e que devem ser ditas ao outro que será responsável pelo governo do submetido; um governo que é retroalimentado pela própria prática de confissão da verdade acerca dos movimentos da alma.

<sup>73</sup> Sobre esta vertente conferir o excerto “Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo” (DUARTE, 2010, pp.235-272).

<sup>74</sup> Esta outra vertente foi explorada no artigo de Candiotto (CANDIOTTO, 2010c).



Por sua vez, a descrição de Candiottto acerca da confissão clínica nos mostra seu grau de proximidade com relação a sua vertente cristã:

a articulação entre enunciação e decifração acontece mediante o exercício do poder, já que aquele que decifra e conhece a verdade exerce um poder sobre aquele que a verbaliza, reconhecendo aquela decifração como *sua* verdade. Completa-se o mecanismo de *sujeição*: o indivíduo *se reconhece [nosso grifo]* como sujeito porque antes é sujeito por um conhecimento que desconhecia e agora admite como *seu* e como *sua* verdade (CANDIOTTO, 2010b, pp.84-85).

A genealogia do poder pastoral adquire contemporaneidade política na medida em que nosso autor defenderá que este (do qual a confissão é apenas um aspecto) foi gradualmente transposto para o interior do Estado moderno, donde a atualidade de seus efeitos simultaneamente individualizantes e totalizantes: “*Cela est dû au fait que l’État occidental moderne a intégré, sous une forme politique nouvelle, une vieille technique de pouvoir qui était née dans les institutions chrétiennes. Cette technique de pouvoir, appelons-la le pouvoir pastoral*” (FOUCAULT, 2001b, p.1048). No entanto, o objetivo do pastorado reinserido na modernidade não é mais cuidar da salvação das almas no outro mundo, mas conduzir as condutas dos homens para sua salvação neste mundo – uma salvação compreendida como um correto nível de vida, proteção contra acidentes, doenças, ameaças externas e internas à sociedade. Sua capacidade de administração foi significativamente reforçada através de instituições como a polícia, empresas privadas ou sociedades de assistência, estruturas da medicina moderna, e mesmo instituições tradicionais como a família assumiram funções pastorais. Esta multiplicação da rede institucional de poderes pastorais, segundo nosso autor, permitiu a formação de um saber sobre o homem a partir de dois grandes polos: “*l’un, globalisant et quantitatif, concernait la population; l’autre, analytique, concernait l’individu*” (FOUCAULT, 2001b, p.1050). Encontramos aqui uma referência à biopolítica e às disciplinas na medida em que a primeira seria totalizadora, direcionando-se à população, enquanto as segundas são individualizantes, direcionando-se ao indivíduo. Mas é preciso frisar que se estes mecanismos produzem verdades sobre os indivíduos, para que a sujeição se complete faz-se necessário que os próprios indivíduos se reconheçam em tais verdades.

Diversamente do caso do *exame*, abordado no capítulo anterior, é possível afirmar que com os estudos das práticas de confissão e direção cristã de consciência relativas ao pastorado, abre-se uma dimensão de engajamento ou de participação do sujeito no seu próprio processo de sujeição. Tal modalidade de relação e de autoassujeitamento não era enfatizada por Foucault em suas análises a respeito dos processos de assujeitamento, como aquelas

relativas ao exame, em que a participação do sujeito no seu próprio processo de constituição não era considerada enfaticamente. O indivíduo não precisava *se reconhecer* como anormal ou criminoso, pois em primeiro lugar ele *era reconhecido* enquanto tal pelas tecnologias de poder e saber. A verdade produzida pelas ciências humanas, que embasavam os julgamentos, não precisava ser necessariamente reconhecida enquanto sua por parte do criminoso. Deste modo, a grade de análise aberta pela governamentalidade possibilitou articular as práticas de confissão antigas com as técnicas modernas mencionadas em *A Vontade de Saber*, assim como também permitiu complexificar a genealogia do sujeito desejante moderno. A confissão é uma forma de dizer-verdadeiro que proliferou junto às suas modalidades laicas entre os séculos XIX e XX, no processo de constituição das ciências humanas, configurando-se para Foucault enquanto uma prática privilegiada a partir da qual é possível evidenciar a vinculação entre a produção de verdades, mecanismos de poder e novas formas de subjetividade:

A recorrente verbalização do eu precisa ser genealogicamente situada em relação aos mecanismos de poder atuantes na nossa sociedade. Ao fabricar identidades, tais mecanismos matriciais têm como efeito sua própria reprodução, repartindo indivíduos, distribuindo-os no espaço e no tempo, atando-os à sua subjetividade. Com isso, aqueles mecanismos produzem efeitos de verdade na medida em que buscam sua legitimação racional em ciências adjetivadas de ‘humanas’ que explicam aquelas repartições e distribuições (CANDIOTTO, 2010b, p.74).

No entanto, acrescentamos que esta mesma dimensão de participação do sujeito em meio ao processo de seu assujeitamento também pode ser o lugar de resistências possíveis.

Certamente, com o estudo das práticas de governo observamos no pensamento foucaultiano uma interpenetração entre o plano da política e o plano da ética. Estamos diante de algo como uma eticização da política simultânea a uma politização da ética. Se a noção de governamentalidade aparece pela primeira vez no curso de 1978, tendo em vista abordar a problemática da razão de Estado entre séculos XVI e XVIII, de acordo com Sennellart ela “progressivamente desliza de um sentido preciso, historicamente determinado, para um significado mais geral e abstrato” (SENNELLART, 2008, p.531). É neste sentido mais geral que a noção de governamentalidade dará ensejo ao eixo dos estudos éticos de Foucault, motivo pelo qual encontraremos menções pontuais a uma história da governamentalidade mesmo nos seus dois últimos cursos<sup>75</sup>. Por isso, estamos de acordo com Frédéric Gros quando ele afirma que os estudos sobre a ética não substituem, mas complexificam aqueles dedicados à política: “Foucault não abandona o político para se dedicar à ética, mas *complica* o estudo

<sup>75</sup> Cf aulas de 12 de janeiro de 1983 (FOUCAULT, 2010e) e de 1 de fevereiro de 1984 (FOUCAULT, 2011a).

da governamentalidade com a exploração do cuidado de si. Em caso algum a ética ou o sujeito são propostos para serem pensados como o outro do político e do poder” (GROS, 2010a, p.462).

A articulação entre ética e política torna-se perceptível já pela equivocidade do campo semântico dos termos governo e conduta, a qual permite a inserção do campo ético na abordagem das resistências. Não casualmente, podemos constatar que o outro lado das relações de poder, a respeito do qual Foucault se debruçou diretamente por poucas vezes até 1978, passa a ganhar maior abrangência a partir de então, de maneira que as resistências tornam-se mais facilmente detectáveis em seu pensamento. Neste contexto elas serão denominadas enquanto práticas de “contracondutas”, sendo definidas como

movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram, eventualmente em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir (FOUCAULT, 2008, pp.256-257).

As contracondutas conferem maior poder analítico às resistências na medida em que a condução de condutas nunca ou raramente é absoluta, pois só há condução na medida em que o campo de ações dos conduzidos não é completamente determinado. De acordo com uma definição proferida em 1982, uma relação de poder precisa de dois elementos: “*que ‘l’autre’ (celui sur lequel elle s’exerce) soit bien reconnu et maintenu jusqu’au bout comme sujet d’action; et que s’ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles*” (FOUCAULT, 2001b, p.1055). É precisamente neste campo de respostas possíveis – existente pelo fato da condução não ser absoluta – que temos o conjunto de reações e invenções abarcadas pelas contracondutas, as quais envolvem tanto o âmbito do governo dos outros, quanto do governo de si.

Desta maneira, as investigações posteriores acerca do cuidado de si na antigüidade adquirem uma parte de sua faceta política na medida em que foram abertas pela referida equivocidade dos termos governo e conduta, a qual também pode ser facilmente detectada nas definições do termo *governamentalidade* encontradas em entrevistas e nos cursos. Por exemplo, em um seminário realizado em Vermont no ano de 1982, nosso autor dirá: “*J’appelle ‘gouvernementalité’ la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi*” (FOUCAULT, 2001b, p.1604). Por fim, a vinculação entre ética e política demonstra-se incontornável quando, no meio do curso inteiramente dedicado à

investigação do cuidado de si nos períodos clássico e especialmente greco-romano, Foucault traz de volta o problema da governamentalidade:

Em outras palavras, se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isso significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno dessas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética (FOUCAULT, 2010a, p.225)<sup>76</sup>.

É certo que esta forma de análise do poder que prescinde da figura jurídica do sujeito de direito já pode ser detectada desde a microfísica tratada no capítulo anterior. No entanto, o estudo das práticas de governo permite que os modos de constituição do sujeito ético na relação para consigo sejam articulados ao estudo das relações de poder – governo de si e governo dos outros, respectivamente.

No caso de Foucault não se trata de indagar pela fundamentação, limites e legitimidade de qualquer poder, mas pela possível reversibilidade de suas estratégias e táticas. Para isso faz-se necessário investigar a articulação das técnicas de governo dos outros aos modos de constituição do sujeito em sua relação para consigo mesmo. Apenas levando em consideração estas observações poderemos compreender algumas afirmações de Foucault que soariam como liberais, mas que na verdade não o são. Como por exemplo, sua asserção de que “*le problème à la fois politique, éthique, social et philosophique qui se pose à nous aujourd’hui n’est pas d’essayer de libérer l’individu de l’État et de ses institutions, mais de nous libérer nous de l’État et du type d’individualisation qui s’y rattache*” (FOUCAULT, 2001b, p.1051). Em vista do que acabamos de argumentar, isto não significa combater o Estado enquanto tal, assim como não faria sentido para Foucault defender o indivíduo contra

<sup>76</sup> Posteriormente Foucault argumentará que analisar o poder a partir da instituição política e não pelas práticas de governamentalidade conduz a uma concepção jurídica de sujeito de direito: “*On a un sujet qui était de droits ou ne l’était pas et qui, par l’institution de la société politique, a reçu ou a perdu des droits: on est par là renvoyé à une conception juridique du sujet. En revanche, la notion de gouvernementalité permet, je crois, de faire valoir la liberté du sujet et le rapport aux autres, c’est-à-dire ce qui constitue la matière même de l’éthique*” (FOUCAULT, 2001b, p.1548).

o Estado, na medida em que o primeiro é precisamente um efeito de tecnologias de poder que deram ensejo ao segundo (especialmente as disciplinas)<sup>77</sup>. Trata-se antes de combater as formas de individualização e totalização que derivam dos poderes que permitem ao Estado funcionar, ou seja, trata-se de enfrentar-se com as múltiplas formas de governamentalidade que compõem e mesmo extravasam o Estado. Deste modo, o “nós” grifado pelo autor diz respeito às novas formas de individualização e de formação de coletividades que podem se formar no enfrentamento do Estado governamentalizado, aspecto que constitui o cerne da tarefa política contemporânea.

Estas considerações inconclusivas sobre as novas formas de resistência e de contracondutas no mundo contemporâneo forneceram material para que nosso autor problematizasse algumas características dos movimentos de reivindicação política, bem como permitiram sugerir outras facetas capazes de ampliar o campo de combatividade. Isto se deixa observar especialmente nas entrevistas que abordaremos com maior ênfase no próximo capítulo e na conclusão. Afinal, se a constituição moderna de sujeitos de desejo é inseparável da produção de verdades interiores que os identificam enquanto tais em um contexto laico, passamos a entender melhor porque Foucault desconfiará das lutas políticas que se restringem à conquista de direitos via reconhecimento identitário.

Encontramos um pequeno exemplo desta problematização na entrevista *De l'amitié comme mode de vie* (de 1981). Nela, assim como em diversas outras do mesmo período, encontram-se repercussões destas considerações críticas com relação às noções identitárias que permeiam os movimentos sociais, particularmente o movimento gay, que aqui se encontra no centro da discussão:

*Le problème n'est pas de découvrir en soi la vérité de son sexe, mais c'est plutôt d'user désormais de sa sexualité pour arriver à des multiplicités de relations. Et c'est sans doute là la vraie raison pour laquelle l'homosexualité n'est pas une forme de désir, mais quelque chose de désirable. Nous avons donc à nous acharner à devenir homosexuels et non pas à nous obstiner à reconnaître que nous le sommes* (FOUCAULT, 2001b, p.982).

Talvez Foucault desconfie da homossexualidade como identidade sexual vinculada a uma forma de desejo uma vez que encontrar neste último a verdadeira identidade de si mesmo remete a uma forma de reconhecimento de si estritamente vinculada à história da confissão cristã e à sua transposição para o dispositivo da sexualidade moderno. Por outro lado, o

---

<sup>77</sup> Poderíamos acrescentar também que a defesa da “população” contra o Estado tampouco pode ser considerada uma tarefa politicamente válida por nosso autor, na medida em que esta também é um efeito de poderes, mais especificamente, do biopoder.

*tornar-se* gay parece estar ligado muito mais a uma diferenciação que a uma identidade, parece relacionar-se mais com uma contraconduta que com o reconhecimento de direitos por parte de um modo de governo, por fim, parece estar mais próximo de um princípio de contestação em movimento permanente do que do reconhecimento pacificador instaurado pelo conhecimento das profundezas si. Por isso, não se trata de descobrir um desejo reprimido que traria alguma reconciliação identitária do sujeito consigo mesmo, para que este, então, fosse reconhecido pelo Estado naquilo que tal sujeito propriamente é. Certamente este tipo de reconhecimento jurídico-político de identidades é válido e importante em certos contextos institucionais, mas se a luta política se restringir a isto, ela torna-se-á fraca, perdendo seu potencial crítico e criativo. Trata-se antes de inventar novos modos de ser e de prazer.

Compreende-se assim que os estudos foucaultianos sobre a governamentalidade apresentam uma ressonância política contemporânea. Torna-se assim mais fácil perceber como as contracondutas, ao implicarem outro modo de condução de si mesmo, designam atos através dos quais é possível separar-se do modo de constituição ética vinculado a uma prática de governo rejeitada ativamente, criticamente. Parece-nos possível dizer que na efetivação das contra-condutas o indivíduo diferencia-se de si mesmo, trabalha para abandonar uma forma de subjetividade e simultaneamente age para constituir-se de um modo outro.

De acordo com Candiottto, podemos considerar que os estudos de Foucault sobre o cuidado de si na antiguidade podem ser articulados à problematização das práticas de governo atuais. Pois “na sua dimensão política, o cuidado de si está situado na relação de forças entre o eu e os outros; na efetivação das contracondutas, no sentido de não ser governado de uma determinada maneira, a partir de certos métodos, e em nome de agentes determinados” (CANDIOTTO, 2010c, p.162). Deste modo, embora concordemos com Deleuze que o plano ético será privilegiado por Foucault para pensar as práticas de resistência, talvez seja precipitado dizer que “se Foucault tem necessidade de uma terceira dimensão, é porque tem a impressão de se fechar nas relações de poder, que a linha termina ou que ele não consegue ‘transpô-la’, que ele não dispõe de uma linha de fuga” (DELEUZE, 2009, p.116). Com a publicação dos cursos podemos notar como aquilo que permite a abertura do eixo de investigação da constituição do sujeito ético não é a constatação de uma impossibilidade de escapatória das relações de poder, mas antes uma mudança no modo de abordá-las – a partir do estudo das práticas de governo. Da mesma maneira, trata-se de abordar o campo da ética não a partir de uma teoria do sujeito, mas a partir dos modos de constituição do sujeito ético (o governo de si) em sua vinculação com as práticas de governo dos outros, os quais, por sua

vez, estão relacionados a diversos jogos de verdade. Logo, trata-se de investigar como jogos de verdade se inserem nas práticas de governo e na constituição de sujeitos éticos, de modo que toda resistência a estas práticas, toda forma de contra-conduta, também trará uma mudança nos jogos de verdade e na forma com que os sujeitos relacionam-se consigo mesmos. Em certa medida, podemos dizer que as resistências a determinados modos de governar requerem que os sujeitos separem-se de si mesmos, de modo que toda luta política articula-se a uma diferenciação ética. Neste sentido, a figura antiga do cuidado de si e a forma da verdade que lhe corresponde apresentam um modo diverso de articulação entre verdade e constituição de subjetividades. Tal articulação renovada entre subjetividade e verdade, como veremos posteriormente, pode ainda nos ajudar a traçar novos contornos políticos em nosso presente.

## **Capítulo IV – Verdade e subjetividade nos últimos estudos de Michel Foucault: a separação entre verdade e espiritualidade.**

Nos capítulos I e II, apresentamos a construção da analítica foucaultiana do poder, de onde inferimos que a articulação entre verdade e subjetividade apontava para a constituição de sujeitos enquanto efeitos históricos de relações de poder-saber. Neste caso, verdades referentes aos sujeitos são produzidas no interior de mecanismos de poder concomitantemente à produção dos próprios sujeitos. Durante o capítulo III, trabalhamos o deslocamento da abordagem foucaultiana do poder enquanto relações de forças microfísicas, para aquela que o considera a partir da análise das distintas formas de governar. Estas são concebidas enquanto modos de condução de condutas, o que tornou possível destacar a dimensão de reconhecimento ou participação dos indivíduos em seu próprio processo de constituição. Ali focalizamos o governo pastoral cristão e especialmente o papel da confissão, pois este é um caso emblemático da necessidade de engajamento do indivíduo num ato através do qual ele produzirá verdades sobre si mesmo, as quais serão reconhecidas como suas verdades íntimas, devendo ser ditas ao diretor que será responsável por conduzi-lo. Abordar a figura do poder a partir das técnicas de governo também permitiu conceber que o enfrentamento a uma forma determinada de governo pode passar pelo estabelecimento de formas distintas de conduzir-se a si mesmo, explicitando-se assim que o plano da ética articula-se com a política no pensamento tardio de Foucault.

Neste último capítulo procuramos mostrar como a abertura do eixo ético, o qual é abordado a partir da relação consigo e pelas práticas de si atreladas a esta, aponta para uma distinta articulação entre verdade e subjetividade entre os antigos. Pensamos que a compreensão desta distinção pode oferecer subsídios para transformações no modo como ambas se articulam na modernidade, pois, de fato, nosso autor parece apropriar-se de certos elementos da cultura antiga a partir de um ponto de vista contemporâneo, para contornar o viés identitário de reivindicações políticas de sua época e apontar para a possibilidade das mesmas lutas ampliarem sua capacidade de criação de novas realidades ético-políticas no presente.

Vale destacar que o termo “*techniques de soi*” aparece pela primeira vez nos *Dits et Écrits* em um conferência ministrada na Inglaterra no ano de 1981 intitulada *Sexualité et solitude*. Neste momento o filósofo francês revisita alguns arquivos utilizados em *História da loucura* e apresenta o caso do psiquiatra François Leuret, o qual ministrava duchas frias em seus pacientes enquanto estes não reconhecessem verbalmente sua própria loucura. A partir



disto, Foucault afirma que havia abordado o sujeito a partir das construções teóricas modernas e a partir das instituições que os transformaram em objetos de saber e dominação; a partir de então, todavia, interessava-lhe estudar as formas de reconhecimento do sujeito na relação consigo. Se existem técnicas de produção de objetos, de significação e de dominação, o plano da relação consigo também pode ser abordado por este viés:

*Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes sociétés un autre type de techniques: celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi* (FOUCAULT, 2001b, p.990).

O que encontramos no exemplo de Leuret é a integração de uma técnica de si em um modo de condução de condutas a partir da confissão de uma verdade, e não exatamente a descrição mencionada das técnicas de si. Isto está de acordo com o prefácio de *O uso dos prazeres*, onde é mencionado que estas técnicas perderam parte de sua autonomia e importância ao serem integradas pelo poder pastoral cristão e posteriormente “em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico” (FOUCAULT, 2010c, p.18). Mas isto designa, antes de tudo, a necessidade de considerar a relação consigo no estudo da articulação entre verdade e sujeito, e não um diagnóstico acerca da inexistência de modos de autoconstituição que escapem às tecnologias de poder totalizadores e individualizadoras em nossa época. Deste modo, em uma entrevista publicada em 1984 nosso autor menciona: “*Je serais assez d'accord pour dire qu'en effet ce qui m'intéresse c'est beaucoup plus la morale que la politique, ou, en tout cas, la politique comme une éthique*” (FOUCAULT, 2001b, p.1405). Ou seja, no que concerne às lutas políticas contemporâneas nosso autor passará a considerar, e mesmo enfatizar sua dimensão ética.

Desta maneira, iniciamos o capítulo com uma breve apresentação da introdução de *O uso dos prazeres*, onde Foucault aborda a construção do eixo ético em suas pesquisas. Trata-se da dimensão da relação consigo no reconhecimento de si enquanto sujeito ético. Defendemos que este novo eixo de reflexões, além de ser aberto pelas pesquisas direcionadas às tecnologias de governo, ainda desloca o estatuto do sujeito no pensamento foucaultiano. O sujeito continuará sendo tratado como um *efeito*, mas agora não apenas da articulação entre saberes e poderes, acrescentando-se também aquilo que os indivíduos fazem de si mesmos em uma determinada sociedade e época. Em segundo lugar, defendemos que a referida introdução

também precisa ser compreendida a partir da singular articulação entre verdade e subjetividade encontrada por Foucault em suas pesquisas derradeiras, dentre as quais nos concentraremos na discussão de alguns aspectos de *A hermenêutica do sujeito*.

Apresentamos então uma reconstrução do eixo ético das pesquisas foucaultianas, o qual é abordado não a partir do código moral ou da ação dos indivíduos diante do mesmo, mas a partir do processo de constituição do sujeito ético e das de práticas de si. Separamos os quatro sub-eixos que constituem o sujeito ético com o intuito de mostrar como eles fornecem subsídios para a distinção entre o modo como a atividade sexual era problematizada na antigüidade e no cristianismo.

Com estas considerações introdutórias às pesquisas finais de nosso autor, passamos então a uma análise de alguns aspectos do curso *A hermenêutica do sujeito*, onde encontramos uma formulação mais explícita acerca da articulação entre verdade e subjetividade no caso antigo. Em linhas gerais, esta, que é a maior parte do capítulo, destaca o fato de que tanto na Grécia clássica quanto na cultura greco-latina, a filosofia atrelava-se a uma forma de verdade descrita a partir de sua dimensão espiritual. Com isso designamos que a verdade era indissociável de uma transformação no *êthos* dos indivíduos, arrancando-lhes de suas condições anteriores e transformando-os em sujeitos que estabelecem relações adequadas consigo mesmos (tornando-se senhores de si), assim como com os outros, evitando o abuso da autoridade sobre estes e construindo relações de amizade.

Destacamos o caso específico do filósofo cínico Demétrius, a partir do qual Foucault estabelece que as filosofias antigas não se caracterizavam por qualquer privilégio relativo a um saber do homem, de sua essência ou dos recônditos de sua interioridade. Tratava-se antes de privilegiar um saber relacional, que muitas vezes referia-se à natureza (*physis*), mas que tinha como sua característica principal ser capaz de transformar o modo de ser daquele que torna-se capaz de conhecer: tratava-se, pois, de um saber etopoético. A partir disto abordamos outras aulas onde Foucault analisa textos de Epicuro, Sêneca e Marco Aurélio para destacar as estruturas do saber espiritual, as quais servem de base para contrapô-lo ao saber dos objetos. Em linhas gerais, diferentemente do cristianismo e da modernidade, a verdade no mundo antigo não visava fazer do sujeito um objeto de conhecimento. Trata-se antes de uma experiência espiritual da verdade que transforma o indivíduo em sujeito de ações corretas, e isto não a partir de uma sujeição à lei, mas do próprio exercício da verdade. De modo que a verdade deve ser subjetivada a partir de práticas e exercícios (*áskesis*), e não fazer com que o alguém se torne objeto de um discurso verdadeiro sobre si mesmo. Acreditamos que estas são

as principais linhas de força que apontam para a irredutibilidade da articulação entre verdade e subjetividade nos estudos de Foucault dedicados à antiguidade e à modernidade.

No último sub-item deste capítulo procuramos explorar algumas repercussões das pesquisas sobre a ética dos antigos no contexto de suas discussões ético-políticas contemporâneas. Muito embora não seja possível nem desejável retornar à cultura antiga, as pesquisas éticas de Foucault parecem ter-lhe fornecido material teórico para abordar as lutas políticas contemporâneas de modo a problematizar alguns de seus aspectos, particularmente quanto ao viés identitário de algumas reivindicações. Muito provavelmente, esta desconfiança é motivada pelo fato das identidades de gênero e os sujeitos desejantes terem sido construídos pela articulação do poder pastoral nas tecnologias de governo modernas, as quais culminam no século XIX com a formação do dispositivo da sexualidade. Segundo nosso autor:

*les mouvements de libération récents souffrent de ne pas trouver de principe sur lequel fonder l'élaboration d'une nouvelle morale. Ils ont besoin d'une morale, mais ils n'arrivent pas à en trouver d'autre que celle qui se fonde sur une prétendue connaissance scientifique de ce qu'est le moi, le désir, l'inconscient, etc.* (FOUCAULT, 2001b, p.1430).

Desta maneira, as lutas políticas contemporâneas passam pela recusa das formas de identificação e produção de subjetividades impostas por determinadas formas de governo, assim como pela construção de novas modalidades de relação consigo e com os outros, de modo que as transformações políticas não se desvinculam das transformações éticas. Temos, então, certa dimensão contemporânea dos vínculos entre política e espiritualidade<sup>78</sup>.

Defendemos que este tipo de consideração encontra-se intimamente atrelada às pesquisas sobre a constituição do sujeito ético antigo e, especialmente, à figura do cuidado de si como seu princípio norteador e mobilizador da dimensão espiritual ou etopoética da verdade. Encontramos no prefácio a *O uso dos prazeres* fortes indícios de que Foucault concebeu seu próprio trabalho nos termos de um exercício espiritual. No final da dissertação mencionamos novas indagações referentes à *etopoética*, especialmente quanto à relação entre subjetivação e dessubjetivação para a compreensão da transformação ético-política em nossos

---

<sup>78</sup> A primeira vez que Foucault utilizou o termo espiritualidade vinculado à política foi em 1978, quando viajou ao Irã para cobrir a insurreição que tomava conta do país (FOUCAULT, 2001b, p.694). Em linhas gerais o termo é usado para designar que os iranianos esperavam fazer com que a mudança política da queda do Chah fosse acompanhada de uma transformação em suas próprias maneiras de viver (FOUCAULT, 2001b, p.715). No mesmo ano, escrevendo sobre a morte de Maurice Clavel, Foucault diferencia revolução de sublevação, mencionando que a última corta o fluxo temporal e coloca os homens na vertical de si mesmos (FOUCAULT, 2001b, p.790), o que está muito próximo da posterior abordagem do “cuidado de si” e da espiritualidade tal como esta aparecerá em *A hermenêutica do sujeito*.

tempos. Sem propor uma conclusão ao nosso trabalho, abordamos finalmente a questão do sentido da concepção foucaultiana de experiência, tal como ela aparece em uma entrevista com D. Trombadori em 1978. Esta concepção remete ao peso que autores como Georges Bataille e Maurice Blanchot tiveram para a formação filosófica de nosso autor, assim como já traça um vínculo entre verdade e transformação ético-política, a qual parece ser válida para todo o seu empreendimento filosófico, hipótese que pretendemos verificar em nossa tese de doutoramento.

#### 4.1 O deslocamento para o estudo das técnicas de si durante a década de 1980.

Se compararmos os estudos que Michel Foucault realizou na década de 1980 com aqueles da década de 1970, encontraremos alguns deslocamentos que requerem atenção. Como destacamos nos capítulos anteriores, no começo e meados da década de 1970 foram estudadas as articulações entre poderes e saberes em suas transformações históricas, articulações que fazem aparecer novos objetos e, especialmente, novos sujeitos. Desde 1978, mas especialmente a partir de 1980, Foucault desloca seu olhar para a Grécia clássica (por volta dos séculos V e IV a.C.), a antiguidade tardia (séculos I e II d.C.), e, em menor escala, para os primeiros cristãos<sup>79</sup> (IV e V d.C.). Entre os oito anos que separam a publicação dos dois primeiros volumes de *História da Sexualidade*, Foucault dedicou-se a estudar as técnicas através das quais os indivíduos se constituem a si mesmos enquanto sujeitos éticos a partir de relações de si para consigo e com os outros: as práticas ou técnicas de si. Portanto, trata-se de um deslocamento simultaneamente cronológico e temático no quadro de suas pesquisas tardias.

No prefácio concernente aos volumes II e III de *História da sexualidade*, Foucault detalha o deslocamento que implicou na abertura do novo eixo em suas pesquisas: “a fim de analisar o que é designado como ‘o sujeito’, convinha pesquisar quais são as formas e as

---

<sup>79</sup> Foucault já havia se deparado com as tecnologias de poder cristãs desde seus estudos sobre o poder disciplinar, embora naquele momento se tratasse do medievo. Em *Vigiar e Punir*, por exemplo, nosso autor deixa claro que, apesar da ruptura e da especificidade do investimento político sobre corpo ocorrido entre os séculos XVII e XVIII, as formas de enclausuramento e controle das atividades dos homens deste período têm uma proveniência monástica-cristã, sendo então apropriadas para finalidades laicas (FOUCAULT, 2006b, pp.120-121; 123). Mas até então trata-se especialmente do cristianismo medieval. Há também as breves considerações de Foucault sobre a confissão em *A vontade de saber*. Em 1978, durante o curso *Segurança, Território, População*, após uma revisão de sua concepção de poder, agora entendida enquanto técnicas de governo ou modos de condução de condutas, nosso autor investigou especificamente as tecnologias de poder cristãs dos séculos IV e V, as quais são concebidas pelo termo “poder pastoral”, o qual não sofre grandes alterações até as grandes revoltas religiosas nos séculos XVI e XVII (FOUCAULT, 2008).

modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2010c, p.12). Também é importante ressaltar que o acréscimo do estudo das diferentes formas de relação de si para consigo implicou na abertura de uma nova perspectiva com relação aos jogos de verdade. Após estudar os jogos de verdade considerados entre si (especialmente na década de 1960), e considerados em sua articulação com técnicas de poderes (especialmente na década de 1970), foi necessário “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’”. Ou seja, tratava-se agora de investigar os diferentes modos de atuação dos jogos de verdade na constituição de sujeitos éticos. No caso de *História da Sexualidade*, Foucault pretendeu interrogar como “os indivíduos são *levados a se reconhecerem [nosso grifo]* como sujeitos sexuais (...)” (FOUCAULT, 2010c, p.11). Em nome da historicização dos jogos de verdade, Foucault revê todo seu percurso filosófico a partir deste novo eixo:

Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante, ser trabalhador, quando se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (FOUCAULT, 2010c, p.13).

Entendemos que a quantidade significativa de orações construídas na forma passiva e reflexiva para designar a interação entre os jogos de verdade e a constituição do sujeito ético talvez seja um indício de duas novidades. Primeiramente, o estatuto do sujeito certamente não diz respeito ao sujeito soberano (pois ele é *levado a*), do mesmo modo como seu estatuto não é exatamente o mesmo daquele constituído no campo de imanência das articulações entre saberes e poderes (pois ele *se constitui e se reconhece*). Tal instabilidade no significado das palavras, proveniente do alargamento de sentido que nosso autor confere às mesmas, é uma consequência de seus estudos sobre a governamentalidade e a condução de condutas. Investigar como os indivíduos foram levados a se reconhecer como sujeitos sexuais é o mesmo que investigar como eles foram *conduzidos a se conduzir* enquanto tais. Em outras palavras, trata-se de uma complexificação do modo como Foucault concebe a constituição do sujeito, pois, ao menos até 1978, a genealogia dos processos de constituição histórica de sujeitos em meio a relações de poder-saber não enfatizava a dimensão de reconhecimento dos sujeitos por eles mesmos, embora esta problemática não se encontrasse ausente de sua reflexão. Com a apresentação do projeto de uma genealogia do sujeito desejante em *A Vontade de Saber* e os estudos sobre as técnicas de governamentalidade, o filósofo francês foi

levado a considerar esta dimensão de engajamento do sujeito em seu próprio processo de constituição.

De acordo com Foucault, seus últimos estudos genealógicos não pretendiam fazer uma história do modo como diferentes épocas e sociedades conceberam o desejo ou a libido, mas destacar a própria construção histórica destas formas de relacionar-se consigo mesmo. Tratou-se, então, de

analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído (FOUCAULT, 2010c, pp.11-12).

Nesta passagem fica evidente como não bastam técnicas de poderes e formas de saberes para a constituição de um sujeito. Faz-se necessário abordar a participação dos envolvidos no seu próprio reconhecimento como sujeitos (no caso, sujeitos de desejo). Poucos são os casos em que podemos dizer que a confissão é fruto da pura coação. O exemplo que mais se aproxima disto é a confissão obtida sob tortura nos processos da Inquisição ou nos processos judiciais anteriores às reformas penais do XIX. Mas mesmo nestes casos, a confissão anteriormente obtida sob tortura só era validada quando o réu a repetia sem suplícios diante do tribunal. Na maior parte dos casos, o ato de confissão exige um engajamento prático e doutrinal daquele que confessa, como na relação diretor-dirigido em um monastério ou psicólogo-paciente no contexto clínico. Podemos dizer que esta dimensão começou a ser aberta e explorada de fato no curso de 1978, com o estudo das técnicas de confissão e direção de consciência no contexto das primeiras experiências monásticas cristãs, mas ganhou certo grau de sistematicidade somente nas pesquisas da década de 1980, como veremos a seguir.

Em segundo lugar, o referido cuidado com a linguagem para designar as modificações de suas pesquisas também parece estar relacionado à forma da relação de si para consigo e com os outros, localizada na Grécia clássica e no período greco-romano. Temos aí uma maneira diferente de *se reconhecer* como sujeito ético, na qual os jogos de verdade atuam de modo distinto do contexto cristão ou laico moderno. Trata-se de uma relação consigo que não passa pela procura de uma verdade oculta e profunda de si mesmo, como no cristianismo, em que tal verdade só pode ser encontrada numa relação de submissão contínua e incondicional a

outrem, para quem tal verdade deve ser confessada<sup>80</sup>. Em linhas gerais, as múltiplas formas de relação consigo pautadas pelo princípio do cuidado de si (*epiméleia hautouû*) na antiguidade clássica e tardia parecem constituir formas de subjetividade singularmente diferentes daquela do sujeito que encontra no desejo a verdade de seu ser. Deste modo, trata-se de outra articulação entre verdade e subjetividade. Esta dimensão é a mais importante para esta dissertação. No entanto, para que o leitor tenha uma noção do modo como esta dimensão se insere na problemática foucaultiana, apresentaremos brevemente a maneira como o campo ético é abordado a partir de seus quatro pontos formadores.

#### **4.1.1 A constituição do eixo ético: formas de reconhecimento.**

Antes de iniciarmos a discussão específica acerca da forma singular de articulação entre verdade e subjetividade nos estudos direcionados à antiguidade, faz-se necessário introduzir o modo através do qual nosso autor trabalha o campo da ética. Em linhas gerais, podemos dizer que este eixo é abordado de maneira semelhante aos do poder e do saber. Talvez possamos dizer que assim como Foucault procura contornar a necessidade de construir uma teoria do poder que responda à questão tradicional “o que é?”, para, ao invés, responder à questão genealógica “como isto se passa?”, algo semelhante parece acontecer com a ética. Não tratar-se-a de investigar os códigos de comportamento que delimitam uma moral, definidos por nosso autor como “códigos morais”, assim como não se tratará de estudar a “moralidade dos comportamentos”, concebida enquanto a ação efetiva dos indivíduos perante um determinado código (FOUCAULT, 2010c pp.31-32). Por outro lado, a abordagem foucaultiana da ética se caracteriza por investigar o próprio processo de constituição do sujeito moral. Esta perspectiva permite compreender porque, por um lado, podemos facilmente encontrar continuidades aparentes entre a moral greco-latina e a cristã, como é o caso do medo da masturbação, entendida como dispêndio sexual, a valorização da fidelidade, a imagem negativa dos homens efeminados e o elogio à abstinência sexual<sup>81</sup>. No entanto, no caso antigo a fidelidade era valorizada uma vez que era sinal de domínio de si e não por se tratar de uma lei prescrita igualmente para todos; os homens efeminados não eram considerados pecadores contra a castidade, muito embora não fossem bem vistos (a própria

<sup>80</sup> Foucault oferece indícios do processo de tal constituição ética nas aulas de 22 de fevereiro de 1978 (FOUCAULT, 1998, pp.229-244), assim como na de 10 de março de 1982 (FOUCAULT, 2010a, p.366-367).

<sup>81</sup> Todos estes exemplos são citados em “As formas de problematização” (FOUCAULT, 2010c, pp.21-32).

definição do efeminado designava alguém que não se controlava a si mesmo ou que recusasse assumir o papel ativo na relação sexual); por fim, a abstinência sexual também era vinculada à figura do domínio de si ou era colocada como parte do processo para se alcançar o próprio ser da verdade, não sendo considerada como um passo para a salvação num outro mundo. Por isso, muito embora encontremos estes temas em comum entre pagãos e cristãos, de acordo com o filósofo francês eles “não possuem, no entanto, o mesmo lugar e o mesmo valor em ambos” (FOUCAULT, 2010c, p.29). A diferença entre ambos os casos não está exatamente nos códigos, mas, antes de tudo, no modo de constituição do sujeito ético, resumido por Foucault como “a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’<sup>82</sup> – isto é, a maneira pela qual cada um deve se constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código” (FOUCAULT, 2010c, p.34). Esta constituição deve ser estudada não a partir de uma história das interdições, pois, por exemplo, a problematização ética na antiguidade diz respeito a dimensões da vida onde o homem livre poderia agir como bem entendesse; tratava-se pois, de cruzar as problematizações éticas e as práticas de si relativas a este contexto.

Podemos dizer que a grade de análise foucaultiana se concentra nos diferentes modos pelos quais sujeitos são fiéis a determinados preceitos. Estes modos dizem respeito a quatro pontos e são precisamente estes pontos que demarcam os limites que separam a formação da subjetividade nos casos estudados por Foucault na antiguidade e no cristianismo. Em primeiro lugar está a *determinação da substância ética*, a qual diz respeito à própria matéria da conduta moral; no caso greco-romano, se tratava de um amplo conjunto de atos ligados ao prazer, como a atividade sexual e a alimentação, os quais eram denominados *aphrodisia*. Sua natureza é de difícil determinação justamente porque determiná-la não era uma preocupação naquele contexto. No caso cristão, a substância ética é a “carne”, assim como no moderno temos a “sexualidade”. Embora sejam irreduzíveis um ao outro, a carne e a sexualidade são concebidos quer como um poder surdo e oculto que necessita de uma constante hermenêutica de si, quer como uma potência natural reprimida por convenções culturais. De acordo com Foucault, enquanto o prazer e a força do desejo estão unidos nos *aphrodisia*, tanto no caso da carne como no da sexualidade eles estão dissociados, de modo que a atenção volta-se muito mais ao desejo que ao prazer (FOUCAULT, 2010c, p.55).

O segundo ponto é o modo de assujeitamento ou de sujeição (*mode d’assujettissement*), o qual designa a maneira pela qual os indivíduos se reconhecem enquanto

---

<sup>82</sup> Este é mais um indicativo da vinculação entre os estudos das técnicas de governo e a abertura do eixo da constituição do sujeito ético.



ligados à necessidade de colocar em prática uma regra. No caso dos gregos e romanos antigos, tratava-se de estabelecer um bom uso dos prazeres (*chresis aphrodision*), de modo que este uso se vinculasse a uma estilística da existência<sup>83</sup>. Já no caso cristão a sujeição é vinculada à obediência a uma lei revelada textualmente e com validade universal; e na modernidade estamos mais próximos dos modos de normalização vinculados ao dispositivo da sexualidade. Para nosso autor, no caso antigo

estamos bem longe de uma forma de austeridade que tenda a sujeitar todos os indivíduos da mesma forma, os mais orgulhosos como os mais humildes, sob uma lei universal, da qual apenas a aplicação poderia ser modulada pela instauração de uma casuística. Ao contrário, tudo aqui é questão de ajustamento, de circunstância, de posição pessoal (FOUCAULT, 2010c, p.77).

O terceiro ponto diz respeito aos modos de *elaboração do trabalho ético*, os quais remetem às maneiras através das quais a substância ética é trabalhada, ou ainda, o trabalho que os indivíduos realizam sobre si mesmos para transformarem-se em sujeitos morais de suas respectivas condutas. No caso grego clássico essa forma é denominada *enkrateia* (continência) e se caracteriza enquanto “uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres” (FOUCAULT, 2010c, p.80). Para isso havia todo um conjunto de práticas ascéticas (compreendendo-se *áskesis* com o sentido de *exercício*) que foram posteriormente apropriadas e transformadas pelo cristianismo para outras finalidades e no interior de uma moral de renúncia a si que exigirá uma constante decifração de si.

O quarto aspecto da constituição do sujeito ético diz respeito à *teleologia do sujeito moral*, a qual designa o modo de ser, a forma do *êthos* visada por uma ação ética. Para Foucault, uma ação moral certamente tende à sua própria realização, mas “além disso, ela visa, através dessa realização, a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito moral” (FOUCAULT, 2010c, p.36). No caso grego antigo este estado podia ser definido como uma espécie de liberdade ativa diferente do livre-arbítrio. Seu oposto não era nem o determinismo natural e nem a alienação social, mas o estado daquele que é escravo de seus prazeres. Ser livre era dominar os próprios prazeres,

---

<sup>83</sup> Uma mudança ocorre entre o período clássico e o imperial. Na Grécia clássica o uso dos prazeres está vinculado também ao papel políticos dos cidadãos da *pólis*, pois para assumir um papel ativo na política era de bom tom, ou mesmo, de acordo com o *Alcebiades*, era necessário que se soubesse governar corretamente a si mesmo. Já no período imperial a estilização da vida tende a autonomizar-se frente à atividade política institucional.

uma condição para ser ativo na vida política, de modo que esta liberdade “na sua forma plena e positiva (...) é poder que se exerce sobre si no poder que se exerce sobre os outros” (FOUCAULT, 2010c, p.99). Por vezes o referido estado era designado pelo termo *sophrosune* (temperança, que tem como condição a *enkrateia*), a qual, é preciso ressaltar, se encontra estritamente vinculada a uma “relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade” (FOUCAULT, 2010c, p.113).

Nosso autor menciona resumidamente sua abordagem da dimensão ética em uma entrevista do ano de 1984: “*Ce que j’ai essayé de montrer dans cette série d’études, ce sont les transformations qui se sont produites ‘en dessous’ des codes et des règles, dans les formes du rapport à soi et dans les pratiques de soi qui lui sont liées. Une histoire non de la loi morale mais du sujet moral*” (FOUCAULT, 2001b, pp.1440-1441). Desta maneira, muito embora Foucault não tenha terminado seu projeto de uma *História da Sexualidade*, podemos dizer que são estas dimensões relativas ao modo de constituição do sujeito ético, muito mais que o código moral ou a ação dos indivíduos diante do código, que revelam a irredutibilidade entre as maneiras antigas, cristãs e modernas de problematização da atividade sexual.

#### **4.2 Sobre a relação entre verdade e espiritualidade em *A Hermenêutica do Sujeito*.**

Agora é preciso que nos dediquemos à segunda novidade introduzida por Foucault no prefácio de *O uso dos prazeres*, a qual diz respeito à singular maneira de participação dos jogos de verdade na formação de sujeitos éticos no contexto antigo. Mas antes de adentrarmos na análise do curso propriamente dito é necessário fazer alguns apontamentos gerais sobre o mesmo. Em primeiro lugar, é preciso mencionar que Foucault não pretende fazer uma história da filosofia antiga, mas sim uma genealogia da ética, compreendendo a ética a partir da perspectiva da relação consigo. Isto explica porque as apresentações doutrinárias sobre os diferentes momentos do estoicismo ou da física epicurista dos átomos são exíguas ou mesmo inexistentes, pois o que nosso autor visa destacar são formas de subjetivação:

Detalhando estruturas de subjetivação (o teor médico dos cuidados para consigo, o exame de consciência, a apropriação dos discursos, a palavra do diretor, o retiro, etc.), Foucault opera cortes transversais nessas filosofias, encontrando, nas diferentes escolas, realizações históricas dessas estruturas. Mas sua apresentação nunca é doutrinal (GROS, 2010a, p.470).

Em segundo lugar podemos observar um afastamento de Foucault com relação à visão nietzschiana da Grécia, pois embora o filósofo prussiano tenha se utilizado pontualmente de elementos da cultura grega clássica para contrapor-la à moral cristã ou à sua correlata laica moderna (como é justamente o caso dos últimos cursos de Foucault), o peso de seus escritos parece pender para uma valorização do período pré-socrático em detrimento aos pós-socráticos, movimento não seguido por nosso autor. Ademais, as figuras da verdade encontradas por Foucault na antiguidade não podem ser resumidas a qualquer negação pura do mundo sensível, a um pretense afastamento com relação à política, e nem prenunciam o cristianismo, o qual não será entendido por Foucault como um platonismo para o povo. Do mesmo modo, Foucault não concebe a ascese filosófica grega como o prenúncio de uma renúncia à vida deste mundo para sua salvação em outro mundo, pois muito embora a *áskesis* grega ou romana passe por práticas de restrição alimentar, da atividade sexual ou de silêncio e escuta, seu objetivo era a salvação do indivíduo neste mundo; uma salvação compreendida em alguns casos até mesmo nos termos da ativação de um verdadeiro prazer consigo.

O terceiro apontamento diz respeito especificamente ao contato de Foucault com Pierre Hadot. Provavelmente, nosso autor tomou o cuidado de si como eixo condutor de suas investigações, em parte, devido a seu contato com Hadot, para quem a filosofia antiga é antes um modo de vida que o conteúdo de conhecimentos teóricos determinados. Pelo fato dela ser um modo de vida, Hadot cunhou a expressão “exercícios espirituais” para designar o amplo conjunto de práticas intelectuais e físicas (atenção, meditação, diálogos, jejuns) que visavam transformar o modo de ser do indivíduo. Segundo o helenista,

*Le mot ‘spirituel’ permet bien de faire entendre que ces exercices sont l’oeuvre, non seulement de la pensée, mais de tout le psychisme de l’individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercices: grâce à eux, l’individu s’élève à la vie de l’Esprit objectif, c’est-à-dire se replace dans la perspective du Tout (‘S’éterniser en se dépassant’)* (HADOT, 2002, p.21).

Este fenômeno é mais facilmente detectável nas filosofias da antiguidade tardia, pois para todas as escolas, por mais divergentes que fossem quanto a seus princípios doutrinários, “à leurs yeux, la philosophie ne consiste pas dans l’enseignement d’une théorie abstraite, encore moins dans une exegèse de textes, mais dans un art de vivre, dans une attitude concrète, dans un style de vie déterminé, qui engage toute l’existence” (HADOT, 2002, pp.22-23). Do mesmo modo, tanto Foucault quanto Hadot, cada um à sua maneira, encontraram possibilidades de atualização de certos elementos das filosofias antigas. De acordo com Ortega,

a partir do estudo da filosofia antiga, da ascese da Antiguidade, realiza-se ‘o protocolo de um exercício’, um exercício de autotransformação, pois Hadot e Foucault tratam os textos da Antiguidade como ‘textos práticos’, obtendo deles efeitos análogos aos obtidos naquela época, isto é, eles funcionam como operadores da autoconstituição. Ocupar-se da obra de Pierre Hadot é, com isto, indispensável para a compreensão das em parte misteriosas páginas da introdução ao *Uso dos prazeres* (ORTEGA, 1999, p.56).

Talvez seja difícil estabelecer com exatidão a analogia entre os efeitos modernos e antigos dos textos estudados por Foucault e Hadot. Pois dificilmente podemos dizer que estudar textos de Epicuro no século XX possa reproduzir efeitos similares àqueles obtidos pelos jovens que se mudavam para o jardim no século II a.C.. Mas podemos dizer que, ao menos no caso de Foucault, o efeito de transformação de si pela prática filosófica será essencial na apropriação da filosofia antiga. Pois trata-se de uma dimensão retomada nas entrevistas referentes ao contexto contemporâneo, assim como na descrição que Foucault faz de seu próprio trabalho introdução a *O Uso dos prazeres*.

Com estes três apontamentos gerais temos então uma preparação para adentrar no curso de 1982, a partir do qual podemos compreender melhor a especificidade da concepção de verdade e seu vínculo com a formação de subjetividades. Encontramos em *A Hermenêutica do sujeito*, de 1982, elementos que ajudam a estabelecer tal especificidade, sobretudo quando Foucault detecta uma separação entre filosofia e espiritualidade a partir de suas investigações sobre o princípio do cuidado de si (*epiméleia heautoû* ou *cura sui*) e as articulações deste com o conhecimento de si (*gnôthi seautón*).

No curso de 1982 o cuidado de si é tomado como fio condutor para a investigação do modo de constituição do sujeito ético na Grécia clássica e no período imperial. Cabe ressaltar que a noção de *epiméleia heautoû* apresenta uma longa duração, permeada por mudanças de significação e pela associação com diferentes práticas<sup>84</sup>. Do mesmo modo, é o cuidado de si que traz como um de seus elementos o conhecimento de si, constituindo-se, portanto, enquanto um princípio mais fundamental que este:

parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de

<sup>84</sup> Neste curso Foucault aponta e reitera diversas vezes os principais deslocamentos por que passou o princípio do cuidado de si entre a Grécia clássica e o período imperial. Em linhas gerais, trata-se de certa autonomização crescente do cuidado de si com relação ao governo dos outros e ao conhecimento de si, assim como sua extensão para toda a vida e não apenas o momento anterior à passagem do indivíduo para a posição de cidadão.

constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana (FOUCAULT, 2010a, p.10).

Portanto, esta noção abrange desde as filosofias da Grécia clássica até as escolas estoicas, epicurista e cínica. Finalmente, o cuidado de si é também apropriado pelo cristianismo, momento no qual se encontram suas mais profundas transformações (Foucault encontra esse preceito nas obras de Gregório de Nissa, Basílio de Cesaréia, dentre outros). Ou seja, do século V a.C. ao século IV-V d.C temos por volta de mil anos de diferentes formas do cuidado de si, uma vez que estão em jogo transformações em um amplo espectro de práticas de constituição de subjetividades.

Vale destacar que a *epiméleia heautoû* é primeiramente abordada a partir da *Apologia de Sócrates*, onde será definida a partir de quatro características, sendo que talvez apenas a primeira não será encontrada nas filosofias da antigüidade tardia. No texto platônico, primeiramente este princípio é apresentado como uma tarefa que os deuses conferiram a Sócrates, o que engendra a noção de que o filósofo é o mestre do cuidado, pois cuida do cuidado dos outros. Este preceito também é considerado como o primeiro despertar dos homens e, principalmente, o que talvez seja sua característica mais marcante, “o cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, 2010a, p.9).

É a partir destas considerações que Foucault indaga o motivo da desconsideração do cuidado de si em proveito da ênfase no conhecimento de si (do *gnôthi seautón*<sup>85</sup>) na reconstrução contemporânea da história da filosofia ocidental. O privilégio dado ao conhecimento de si evidencia certo desconforto ou desconfiança da história contemporânea da filosofia com relação ao cuidado de si. A *epiméleia heautoû* se apresenta ao olhar contemporâneo como um elemento estranho, como se tratasse de

desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estádio estético e individual intransponível. Ou então, soam aos nossos ouvidos como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face

---

<sup>85</sup> Neste caso, trata-se da aula de 6 de janeiro de 1982, mas este tema é retomado em outros momentos do curso.

do *desmembramento* [minha tradução<sup>86</sup>] da moral coletiva, nada mais então teria senão ocupar-se consigo (FOUCAULT, 2010a, 13)<sup>87</sup>.

No entanto, ocorre que de Sócrates a Gregório de Nissa o cuidado de si foi um princípio que perpassou morais rigorosas, assumindo valor positivo; tratava-se de algo importante e valioso a ser feito e não a única coisa que restaria fazer diante de uma situação política decadente. Da mesma maneira, as regras austeras das morais antigas que passavam pelo cuidado de si foram transferidas para o cristianismo e, com isso, foram ressignificadas, deslocadas em seus objetivos e meios

para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma ‘moderna’ de uma obrigação para com os outros, - quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. Portanto, todos esses temas, todos esses códigos do rigor moral, nascidos que foram no interior daquela paisagem tão fortemente marcada pela obrigação de ocupar-se consigo mesmo, vieram a ser assentados pelo cristianismo e pelo mundo moderno a uma moral do não-egoísmo (FOUCAULT, 2010a, p.14).

O principal marco da desconsideração do cuidado de si, com seu respectivo recobrimento pelo conhecimento de si, é aquele que nosso autor chama de “momento cartesiano”, o qual não se inicia abruptamente com Descartes apenas, assim como não elimina absolutamente a questão da transformação do sujeito no próprio ato de conhecimento, ou seja, a questão da espiritualidade. Em linhas gerais, com as *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (DESCARTES, 2004) a evidência foi colocada na origem do procedimento da filosofia. Segundo Foucault, além da predominância do conhecimento de si sobre o cuidado de si, há uma significativa diferença entre o próprio conhecimento de si socrático e o conhecimento de si cartesiano. Tal diferença torna-se evidente quando Descartes possibilita o acesso ao conhecimento através da existência do sujeito enquanto tal:

<sup>86</sup> No texto original o termo é “*dislocation*” (FOUCAULT, 2001c, p.14), traduzido na edição brasileira por “deslocamento”. As duas traduções são possíveis. No entanto, devido ao contexto, acreditamos que “desmembramento” é mais adequado na medida em que o termo também pode se referir, por exemplo, ao desmembramento de um império (*la dislocation d’un empire*).

<sup>87</sup> Como indicado na nota 47 de *A Hermenêutica do Sujeito*, trata-se de uma crítica a alguns helenistas como E. Bréhier e A.-J. Festugière, que encontravam na decadência da cidade e das relações políticas nos séculos I e II (quando já não há mais *pólis* democrática) o elemento responsável pelo que eles consideravam um fechamento dos sujeitos sobre si mesmos. Pelo contrário, Foucault argumenta que, especialmente neste período, o cuidado de si implica fortes relações sociais (FOUCAULT, 2010a, 23-24). Cabe indagarmos se o fato de Foucault não restringir a política às relações institucionalizadas e organizadas formalmente não motivaria também seu questionamento a Bréhier e Festugière. Neste sentido, Foucault está de acordo com Hadot, para quem este juízo é um preconceito cultural que vê no helenismo uma corrupção da cultura grega pré-socrática e clássica (tomada como ideal) a partir de seu contato com o Oriente, assim como traz uma implícita concordância entre democracia e filosofia: “A pretensa perda de liberdade das cidades não provocou a diminuição da atividade filosófica. E, porventura pode-se dizer que o regime democrático lhe foi mais favorável? Não foi a Atenas democrática que instaurou um processo de impiedade contra Anaxágoras e Sócrates?” (HADOT, 1999, p.142).

colocando a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser, era esse conhecimento de si mesmo (não mais sob a forma da prova da evidência mas sob a forma da indubitabilidade de minha existência como sujeito) que fazia do ‘conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental à verdade (FOUCAULT, 2010a, p.15).

Ou seja, tal mutação do conhecimento de si se deu, em linhas gerais, pela colocação da evidência tal como esta aparece para a consciência, na origem do procedimento filosófico. Logo, o conhecimento de si cartesiano se dá pela consciência, diferentemente do socrático-platônico, que é vinculado ao governo dos outros e ao conhecimento da alma por ela mesma enquanto sujeito de ação e não como substância<sup>88</sup>.

Então, para tratar da desconsideração do princípio do cuidado de si, Foucault delinea uma ruptura histórica entre filosofia e espiritualidade, a qual é importante para o recorte com o qual trabalhamos neste capítulo. Se, por um lado, a filosofia pode ser entendida como o pensamento que interroga o que faz com que seja possível o verdadeiro e o falso, o que permite ao sujeito ter acesso à verdade e quais os limites desse acesso, por outro lado a espiritualidade deve ser entendida como

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2010a, p.15).

Desta maneira, a filosofia concebida a partir do primado da espiritualidade deixa patente o fato de que o sujeito não é de antemão capaz de acessar a verdade. Para que ele possa acessá-la faz-se necessária uma transformação do sujeito em seu ser, a qual pode assumir a forma do *Éros* (quando a verdade vem ao sujeito arrancando-lhe de sua condição atual) ou da *Áskesis* (quando o sujeito realiza um trabalho contínuo sobre si mesmo em vista de transformar-se no processo de acesso à verdade). Conforme as palavras de Foucault, a espiritualidade coloca a “necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p.16). Ou seja, a verdade só se dá conjuntamente à

---

<sup>88</sup> Para uma melhor definição do cuidado de si como conhecimento de si em Platão, Cf aula de 13 de janeiro de 1982, em que Foucault diferencia esta concepção da alma daquela do *Fédon*, do *Fedro* e da *República* (FOUCAULT, 2010a).

conversão<sup>89</sup>, à transformação do sujeito. Quando indissociada da espiritualidade, a verdade retorna sobre o sujeito que conhece modificando-o; de sorte que é possível dizer que a verdade nas filosofias greco-romanas faz com que o indivíduo torne-se outro, e, com isso, não pode ser reduzida à mera recompensa pelo ato de conhecimento:

Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito (FOUCAULT, 2010a, pp.15-16).

Na antiguidade clássica – com a exceção de Aristóteles –, assim como no período greco-romano, a filosofia não se separava da espiritualidade; o conhecimento implicava na transformação do sujeito que se tornava capaz de conhecer. Assim, se tomarmos como referência temporal a relação entre verdade e sujeito, a idade moderna inicia no momento em que apenas o conhecimento permite acesso à verdade, sem que o ser daquele que conhece precise ser transformado. Este seria o “momento cartesiano”, cuja consolidação traz uma consequência: agora, como a verdade é condicionada apenas pelo conhecimento, ela não traz qualquer outra recompensa que seu mero acúmulo. O que resta, então, é apenas o acúmulo de conhecimento sem qualquer transformação do sujeito que conhece<sup>90</sup>.

Porém, conforme afirmado antes, tal desvinculação de forma alguma é abrupta e nem remete apenas a Descartes e Kant. Ela sequer é resulta da incipiência do discurso científico na Europa entre os séculos XVII e XVIII. Segundo nosso autor, que aqui segue os passos de Hadot<sup>91</sup>, o marco da separação está na teologia:

A teologia (essa teologia que, justamente, pode fundar-se em Aristóteles (...) e que, com Santo Tomás, a escolástica, etc., ocupará na reflexão ocidental o lugar que conhecemos), ao adotar como reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é

<sup>89</sup> Sobre o tema da conversão, ver as aulas de 3, 10 e 17 de fevereiro de 1982.

<sup>90</sup> No manuscrito do filósofo francês ainda consta o que seria a mais forte evidência da desvinculação entre espiritualidade e conhecimento, cuja demarcação poderia ser encontrada nas filosofias de Descartes e Kant: “quando Descartes disse que a filosofia sozinha se basta para o conhecimento, e quando Kant completou dizendo que, se o conhecimento tem limites, eles estão todos na estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que permite o conhecimento” (FOUCAULT, 2010a, p.25). Mas o fato de Foucault não ter feito tal afirmação durante a aula nos previne de considerá-la um diagnóstico do qual o filósofo francês não teria qualquer dúvida. A nota 92 tornará isso mais evidente.

<sup>91</sup> Segundo Hadot: “(...) *avec la scolastique du Moyen Âge, **theologia** et **philosophia** se sont clairement distinguées. La théologie a pris conscience de son autonomie comme science suprême et la philosophie, vidée d'exercices spirituels qui faisaient partie désormais de la mystique et de la morale chrétiennes, a été réduite au rang de 'servante de la théologie' fournissant un matériel conceptuel, donc purement théorique, à la théologie*” (HADOT, 2002, p.72).



claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador, assim como, por consequência, seu modelo. A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem [fizeram] com que o pensamento – ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenham desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio de *epiméleia heautoû* (FOUCAULT, 2010a, p.26).

Ou seja, é o princípio do cuidado de si que mobiliza a dimensão espiritual da verdade (à qual é subordinado o princípio do conhecimento de si no caso platônico). Esta dimensão, no entanto, foi deixada de lado aos poucos (mesmo Santo Agostinho ainda é colocado neste embate), a separação entre teologia e filosofia sendo um de seus maiores marcos.

Portanto, entre os séculos V e XVII Foucault não encontra um conflito entre ciência e espiritualidade, mas entre teologia e espiritualidade. Um exemplo desta separação pouco convencional está no fato de que a própria alquimia implicava na transformação do sujeito que a conhecia; portanto, era um saber espiritual. Da mesma maneira, a reforma do entendimento nos séculos XVI-XVII teria problematizado esta separação<sup>92</sup>. De modo geral, antes de um absoluto e irreversível recobrimento da espiritualidade pelo conhecimento puro, temos, ao longo da história da filosofia, diferentes configurações em que o conhecimento ganha mais destaque e sobrepuja a espiritualidade.

#### 4.3 Exemplo da vinculação entre verdade e espiritualidade em Demétrius.

---

<sup>92</sup> Esta questão é superficialmente apresentada com referências a Espinosa em contraposição a Descartes e Leibniz (FOUCAULT, 2010a, pp.27-28). Posteriormente, no curso Foucault afirma que talvez nem mesmo em Kant todos os elementos da espiritualidade tenham desaparecido; do mesmo modo, tanto no XIX e no XX a questão sobre a necessidade de transformação do sujeito por ele próprio será definida indiretamente por filosofias como as de Schelling, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche e Heidegger (FOUCAULT, 2010a, p.27). Alguns anos depois, Foucault mencionará Kant como um dos que recolocaram a questão da necessidade da espiritualidade para o acesso à verdade na segunda Crítica “*comment puis-je me constituer moi-même comme sujet éthique? Me reconnaître moi-même comme tel? Ai-je besoin d’exercices d’ascétisme? Ou bien de cette relation kantienne à l’universel qui me rend moral en me conformant à la raison pratique?*” C’est comme cela que Kant introduit une nouvelle voie de plus dans notre tradition et grâce à laquelle le Soi n’est pas simplement donné, mais constitué dans un rapport à soi comme sujet” (FOUCAULT, 2001b, p.1450). Ou ainda, em “*Qu’est-ce que les Lumières?*”, nosso autor dirá que Kant define condições espirituais para que os homens saiam de sua menoridade: “*Et ces deux conditions sont à la fois spirituelles et institutionnelles, éthiques et politiques*” (FOUCAULT, 2001b, p.1384). Sobre a presença de Kant na obra de Foucault, conferir o artigo *La présence de Descartes et Kant dans l’oeuvre de Foucault*, de Castelo Branco (BRANCO, 2012).

Apresentamos agora um exemplo específico da relação entre verdade e subjetividade nos estudos sobre a ética greco-romana, de modo a destacar como esta relação passa pela espiritualidade. Com isso esperamos deixar claro o contraste entre as pesquisas da analítica do poder com o que veio a ser a discussão da relação entre o discurso verdadeiro e a constituição de sujeitos durante as pesquisas da década de 1980.

Na aula de 10 de fevereiro de 1982, Foucault se dedica a textos das filosofias dos séculos I e II d.C. para investigar a recorrência e o significado do tema da conversão do olhar sobre as coisas do mundo para si mesmo. Na primeira hora da aula do mesmo dia, Foucault investigou como as filosofias clássicas e helênicas traziam cada uma delas diferentes noções de conversão a si mesmo. Os estudos de Pierre Hadot apontavam para uma diferença entre a *epistrophé* platônica e a *metánoia* cristã na medida em que a primeira implicava numa conversão do olhar para o que há de divino na própria alma, enquanto que na segunda tratava-se de uma renovação radical da alma; renovação que, para ser atingida, precisava passar obrigatoriamente por processos de mortificação e renúncia a si que não estavam presentes em Platão. Foucault encontrou nas filosofias dos séculos I e II um modelo intermediário em que o princípio de conversão significa que o sujeito mantenha-se no caminho correto concentrando-se apenas em si mesmo, sem com isso remeter a um processo de conhecimento de si e do divino presente em si, como era o caso platônico, e sem implicar na anulação e renovação radical de si como no caso cristão<sup>93</sup>.

Este assunto diz respeito a um ponto central de seus estudos neste período: “como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam um ao outro?” (FOUCAULT, 2010a, p.205). Mais especificamente, nosso autor quer colocar esta questão no contexto do que ele entende enquanto um

quadro da constituição de uma relação de si para consigo, a fim de mostrar como se formou nessa relação um certo tipo de experiência de si que, parece-me, é característica da experiência ocidental, da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou fazer em relação aos outros (FOUCAULT, 2010a, pp.205-206).

Como veremos, no caso antigo, esta recondução do olhar para si mesmo em nada se assemelha à busca pelas verdades ocultas nos arcanos da consciência, assim como também

---

<sup>93</sup> Cf. aulas de 10 de fevereiro e 17 de março de 1982.

não diz respeito a uma valorização do conhecimento sobre os homens em detrimento do conhecimento sobre a natureza. Tratar-se-á, antes de tudo, de um conhecimento capaz de transformar o modo de ser daquele que passa a conhecer.

O exemplo proposto por Foucault é o de Demétrius, filósofo cínico aclimatado à aristocracia romana, freqüentemente citado por Sêneca<sup>94</sup>. Pelas discussões das citações de Demétrius, Foucault desconfia da divisão entre conhecimentos do mundo e conhecimentos do homem, segundo a qual o que interessaria à filosofia antiga seriam precisamente os últimos, entendidos como conjunto de conhecimentos que dizem respeito estritamente à esfera do humano, e não, por exemplo, à natureza. De acordo com o cínico, o filósofo deve tomar como modelo para sua relação com a verdade a figura do atleta, o qual treina à exaustão apenas os movimentos essenciais para a luta, deixando de lado as acrobacias que para nada serviriam nesta situação. Da mesma forma, Demétrius separa o que deve ser conhecido daquilo que não merece conhecimento a partir do que seria, apenas aparentemente, um critério de utilidade. Foucault encontra no texto sentenças que defendem que tudo o que está fora de nosso alcance é completamente inútil de ser conhecido:

(...). Nada perderás negligenciando coisas cujo conhecimento nos é interditado e inútil. A obscura verdade se oculta em um abismo. E não podemos acusar a malevolência da natureza. Porquanto nela nada é difícil de descobrir senão as coisas cuja descoberta só tem por fruto a própria descoberta. Tudo o que nos pode fazer melhores ou felizes, ela pôs sob nossos olhos e ao nosso alcance (SÊNECA apud FOUCAULT, 2010a, p.208).

Dentre os conhecimentos inúteis encontram-se muitos que dizem respeito aos homens, como as mudanças pelas quais se passa ao longo do tempo (o ritmo da nova fase a cada sete anos de vida), as ilusões de ótica (que remetem aos erros humanos), o paradoxo dos gêmeos (que nascem sob o mesmo signo, mas tomam rumos diferentes em suas vidas). Desta maneira, o texto não traça uma oposição entre o conhecimento das coisas do mundo e distantes de si, de um lado, e, de outro, o conhecimento de si e do que estaria nos recônditos ou na essência de si. O corte é estabelecido a partir de outros critérios. Segundo Foucault, o traço comum de todos os conhecimentos tidos como inúteis é o fato destes remeterem às causas; portanto, é tomado como inútil o conhecimento das causas ocultadas pela natureza (FOUCAULT, 2010a, p.209). Conhecer as causas ocultas é possível e não envolve nenhuma transgressão, porém não é necessário. Aqui serve o paralelo com o atleta, que pode conhecer muitas acrobacias que nunca serão usadas numa situação de luta, pois o conhecimento das causas é considerado

<sup>94</sup> O texto de Demétrius na verdade só é conhecido através das citações de Sêneca.

tão dispensável quanto as complexas acrobacias numa situação de luta. Por outro lado, o que se deve conhecer resume-se a algumas noções gerais:

Que há pouco a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho [da] virtude, que é preciso considerar-se como um ser social nascido para a comunidade. Enfim, saber que o mundo é um *habitat* comum, onde todos os homens estão reunidos para justamente constituir essa comunidade (FOUCAULT, 2010a, pp.209-210).

O que chama a atenção de Foucault, neste caso, é o fato deste tipo de conhecimento não remeter aos arcanos da consciência; não se trata de desviar o olhar do mundo exterior para dirigi-lo ao mundo interior, como no caso da espiritualidade cristã. Trata-se de outra modalidade de saber, da qual Foucault destaca duas características, das quais derivará uma terceira mais ampla: primeiramente o fato de ser um saber relacional e o fato deste remeter a princípios verdadeiros e imperativos em qualquer situação. Quanto ao fato do caráter relacional dos saberes considerados úteis, Foucault destaca:

(...) porquanto o que agora há que se ter em conta quando consideramos os deuses, os outros homens, o *kósmos*, o mundo, etc., é a relação entre, por um lado, os deuses, os homens, o mundo, as coisas do mundo, e, por outro, nós. Fazendo de nós mesmos o termo recorrente e constante de todas essas relações, é que deveremos conduzir nosso olhar para as coisas do mundo, para os deuses e para os homens. É neste campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos que o saber poderá e deverá desenvolver-se. Saber relacional: esta me parece ser a primeira característica do conhecimento que é validado por Demétrius (FOUCAULT, 2010a, p.210).

Quanto à característica destes conhecimentos serem princípios passíveis de ser transcritos em prescrições, trata-se do fato destes serem “enunciados de verdade fundamental dos quais os outros podem ser deduzidos; e de que também se trata do enunciado de preceitos de condutas aos quais, em qualquer situação, há que submeter-se”. Mas Foucault ainda acrescenta uma terceira e principal – porque mais abrangente – característica destes conhecimentos, uma vez que eles são tais que “uma vez adquiridos, o modo de ser do sujeito se acha transformado, pois que é graças a isso que nos tornamos melhores, diz Demétrius” (FOUCAULT, 2010a, p.211). Desta maneira, nosso autor aponta que o caráter definidor dos conhecimentos úteis ou inúteis não é seu conteúdo, mas sim sua capacidade de modificar o modo de ser do sujeito que passa a conhecê-los. Será recusado como inútil o conhecimento que não for capaz de proporcionar esta transformação, e

em contrapartida será validado o modo de conhecimento que, considerando todas as coisas do mundo (os deuses, o *kósmos*, os outros, etc.) relativamente a nós, de

pronto poderemos transcrever em prescrições, e elas modificarão o que somos, modificarão o estado do sujeito que conhece (FOUCAULT, 2010a, p.211).

Isso significa que os saberes sobre as coisas do mundo devem finalmente infletir naquele que conhece. Trata-se do tema da dimensão etopoética do conhecimento. Este tema, segundo nosso autor, perpassa não só a escola cínica, mas também a estóica e epicurista. Em todas estas escolas filosóficas greco-romanas, o conhecimento não se divide entre conhecimento das coisas do mundo e conhecimento da natureza humana. Desta maneira, a distinção dos conhecimentos não é traçada propriamente por seus respectivos conteúdos:

a distinção está no modo do saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu *êthos* (...) a cisão introduzida no campo do saber, não é, repito, a que marcaria alguns conteúdos do conhecimento como inúteis e outros como úteis, é a que marca o caráter ‘etopoético’ ou não do saber (FOUCAULT, 2010a, pp.211-212).

Assim, o critério de separação é menos a utilidade ou o conteúdo propriamente dito, que a característica etopoética de um conhecimento. Desta maneira, ainda estamos longe da modalidade cristã da articulação entre verdade e subjetividade, em que a primeira é concebida como conhecimento dos arcanos da consciência e para a qual é necessária uma hermenêutica de si – o que dissolveria boa parte de seu caráter relacional, restando apenas a relação dirigido-diretor. No caso das filosofias pagãs dos séculos I e II d.C. temos uma articulação diversa entre verdade e subjetividade na medida em que a verdade não objetiva o sujeito, mas o transforma: “o conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 212).

Reencontramos então o caso do saber espiritual, pois, ao que tudo indica, o aparentemente enigmático “ser do sujeito” mencionado na primeira aula diz respeito a seu *êthos*. O conhecimento etopoético, isto é, aquele capaz de produzir ou transformar o *êthos* daquele que conhece, apresenta-se como um tipo de saber capaz de modificar o ser do sujeito de modo a torná-lo outro com relação ao que era antes – lembremos que um dos sentidos da palavra *poiesis* (ποίησις) é produção ou criação. Em outras palavras, no caso das filosofias greco-romanas o indivíduo *torna-se* capaz de conhecer constituindo-se a si mesmo como sujeito de ações corretas; ele não possui de antemão um núcleo originário que o dotaria desta

capacidade<sup>95</sup>. Destacamos aqui o aspecto que reforça a principal característica desta relação entre verdade e subjetividade nas filosofias greco-romanas estudadas por Foucault: só há verdade com transformação ética; em outras palavras, a verdade é o correlato da etopoética.

A mesma característica de saber etopoético pode ser conferida, por exemplo, na *physiologia* de Epicuro, uma vez que se trata de um saber, ou melhor, um *lógos* que prepara (o termo aqui é *paraskeué*, com o sentido de “equipar”) os indivíduos para as adversidades que podem recair sobre estes, que os arma contra aqueles que pretendem conduzi-los contra sua vontade, assim como se trata de um saber que elimina o medo que se tinha dos deuses, da natureza ou de tudo o que não depende dos indivíduos:

Assim, como vemos, a *physiologia*, tal como aparece nos texto de Epicuro, não é um setor do saber. É o conhecimento da natureza, da *phýsis*, enquanto conhecimento suscetível de transformar o sujeito (que era, diante da natureza, diante do que lhe haviam ensinado sobre os deuses e as coisas do mundo, repleto de temores e terrores) em um sujeito livre, um sujeito que encontrará em si mesmo a possibilidade e o recurso de seu deleite inalterável e perfeitamente tranquilo (FOUCAULT, 2010a, p.215).<sup>96</sup>

Este tema também será abordado a partir dos textos estoicos das *Meditações* de Marco Aurélio e nas *Questões naturais* de Sêneca, onde o estudo das coisas da natureza será definido como aquele que evita a maior das escravidões possíveis: a servidão a si mesmo. Este estudo arranca o indivíduo de seu estado de servidão e o faz contemplar o mundo não a partir de um outro mundo (pois trata-se de um movimento que se dá na imanência do mundo), mas de uma perspectiva do alto: “Trata-se pois, de um movimento real do sujeito, movimento real da alma que assim se eleva acima do mundo e é arrancada das trevas, trevas que são este mundo aqui embaixo, [...] permanecendo porém um deslocamento do próprio sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p.246).

Por mais que sejam distintos os exercícios espirituais das diferentes escolas filosóficas, e por mais que variem no interior de uma só (como é o caso de Sêneca e Marco Aurélio), nosso autor destacará algumas características comuns aos saberes espirituais: o tema recorrente do retorno do olhar para si mesmo em nenhum caso pode ser pensando como um

<sup>95</sup> O caso da análise da *stultitia* em Sêneca, tratado na aula de 27 de janeiro de 1982, é emblemático como exemplo desta capacidade de subjetivação do discurso verdadeiro.

<sup>96</sup> No mesmo sentido diz Pierre Hadot em um trabalho posterior ao de Foucault: “É para curar os homens desses terrores que Epicuro propõe seu discurso teórico sobre a física. Não se deve, sobretudo, representar a física epicurista como uma teoria científica, destinada a responder a interrogações objetivas desinteressadas. Os antigos já tinham notado que os epicuristas eram hostis à idéia de uma ciência estudada por ela mesma. Ao contrário, a teoria filosófica, aqui, é apenas a expressão e a consequência de uma escolha de vida original, um meio de atingir a paz da alma e o prazer puro” (HADOT, 1999, p.175).

desvio do olhar do mundo para fazê-lo voltar-se para a interioridade ou para a alma. Trata-se, antes de tudo, de um deslocamento do próprio sujeito, o qual será capaz de transformá-lo: “(...) deslocamento do sujeito, valorização das coisas a partir de sua realidade no interior do *kósmos*, possibilidade para o sujeito ver a si mesmo, transfiguração enfim do modo de ser do sujeito por efeito do saber, é isso creio, que constitui o que poderíamos chamar de saber espiritual.” (FOUCAULT, 2010a, p.276). Esta forma de saber, tão prestigiosa na antigüidade tardia, foi gradativamente recoberta pela modalidade de saber visando conhecimento, definido anteriormente como o “momento cartesiano” e no interior da qual o cristianismo apresentou um papel decisivo.

#### 4.4 Verdade espiritual e verdade de conhecimento

Acreditamos que a riqueza de tal diagnóstico a respeito das relações entre verdade, subjetividade e autotransformação, bem como a respeito da subordinação da verdade espiritual à verdade de conhecimento, diz respeito não apenas à interpretação foucaultiana dos autores aí referidos, mas, sobretudo, ao fato de que ele permite enriquecer a compreensão do próprio pensamento de Foucault, abrindo espaço, ademais, para a discussão das ressonâncias políticas contemporâneas de sua reflexão.

Em primeiro lugar, tal diagnóstico fornece indícios que ajudam a estabelecer os deslocamentos na articulação entre verdade e subjetividade nas pesquisas da genealogia da ética antiga e na analítica do poder abordada nos capítulos I e II desta dissertação. Respondendo a uma questão proposta por seu público, Foucault diz não se tratar da mesma figura da verdade nos momentos da espiritualidade e no momento cartesiano; e pensamos que isto já é suficiente para estabelecermos que também não se trata da mesma forma de subjetividade. Segundo nosso autor, no caso das filosofias vinculadas à espiritualidade:

(...) ter acesso à verdade é ter acesso ao próprio ser, acesso este em que o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente de transformação daquele que a ele tem acesso (...). Ao contrário, é bem evidente que o conhecimento de tipo cartesiano não poderá ser definido como acesso à verdade, mas conhecimento de um domínio de objetos. Então, se quisermos, a noção de conhecimento do objeto vem substituir a noção de acesso à verdade. Tento aí situar a enorme transformação que é, creio eu, bastante essencial para compreender tanto o que é a filosofia quanto o que é a verdade e quais são as relações do sujeito com a verdade, enorme transformação que procuro estudar, durante este ano, tendo como eixo ‘filosofia e espiritualidade’ e deixando de lado o problema do ‘conhecimento do objeto’ (FOUCAULT, 2010a, p.173).

Ao que tudo indica, podemos dizer que a forma da verdade tratada nos estudos dedicados aos mecanismos de sujeição modernos apresenta como uma de suas características fazer com que sujeitos se tornem objetos de conhecimento para os outros ou para si mesmos, o que pode ser considerado um dos elementos definidores do “exame”, estudado no capítulo II. E como apresentado no capítulo III, com o estudo das práticas de governo e, em particular, do governo pastoral, nosso autor pode encontrar pontos de continuidade entre mecanismos de sujeição modernos e cristãos, como no caso da confissão, a qual se constitui como uma prática fundamental no dispositivo moderno da sexualidade. Mas não encontramos, entre os antigos, elementos que apontem para qualquer exegese da verdade acerca dos arcanos da consciência com o intuito de determinar se eles provém de Deus ou de Satã, e muito menos a figura da norma e dos sujeitos normais e anormais. No caso antigo, o saber válido tanto para o mestre quanto para o discípulo, segundo Foucault:

Não é um saber que capturasse a alma, que fizesse do eu o próprio objeto do conhecimento. É um saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito. É preciso que a verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro. Esta é, creio eu, a grande diferença (FOUCAULT, 2010a, p.217).

Este também pode ser considerado um dos motivos pelos quais, numa prática de direção de consciência na antiguidade, é o mestre que fala mais, pois é ele que detém um saber com capacidade etopoética; enquanto na prática cristã, é o dirigido que deve falar mais, enunciando a seu diretor um discurso verdadeiro cujo referente é aquele mesmo que o enuncia (a confissão). Finalmente, estes mecanismos serão inseridos nos dispositivos modernos de sujeição com a medicalização das práticas de confissão.

As práticas de si vinculadas ao saber espiritual no contexto greco-romano e cristão também diferem quanto à sua finalidade, na medida em que o conjunto de práticas ascéticas antigas visam a constituição de si como finalidade de uma arte de viver: “Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si” (FOUCAULT, 2010a, pp.296-297). Como no caso antigo se trata da constituição de si mesmo no interior de uma arte de existência, não há espaço para que esta arte seja concebida enquanto obediência à lei. Deste modo, segundo Foucault:



Onde entendemos, nós modernos, a questão ‘objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos’ [*o campo do saber teórico concebido como m  thesis DVG*], os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam ‘constitui  o de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito’. E onde nós modernos entendemos ‘sujei  o do sujeito    ordem da lei’ [*o campo das práticas que devem acompanhar este saber, concebidas como   skesis DVG*], os gregos e romanos entendiam ‘constitui  o do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade’. Há   , creio, uma heterogeneidade fundamental que deve nos prevenir de qualquer proje  o retrospectiva (FOUCAULT, 2010a, p.284).

Esta irreducibilidade entre, por um lado, uma subjetiva  o de si como fim último a partir de um saber espiritual sobre o mundo, e, por outro, uma objetiva  o do sujeito vinculada    sua sujei  o    lei e a um discurso verdadeiro referente aos recônditos de sua interioridade (que no período moderno    estabelecida a partir de mecanismos de normaliza  o), apresenta as linhas gerais da diferente vincula  o entre verdade e subjetividade entre os antigos e os modernos. Este    o motivo pelo qual, muito embora encontremos poucas varia  es entre os tipos de exercícios espirituais antigos e cristãos, os últimos apresentam um grau de complexidade e regramento significativamente superior. Trata-se de exercícios prescritos minuciosamente para cada parte do dia, em cada época do ano, em cada parte da vida e durante cada estágio do progresso daquele que os realiza. De modo que não há liberdade de escolha de caminhos na asc  tica cristã:

Ora, não encontramos nada semelhante na asc  tica dos filósofos de que lhes falo. Temos algumas indica  es de regularidade. Algumas formas de exame da manhã são recomendadas, exame que se deve fazer pela manhã e que diz respeito às tarefas a serem cumpridas durante o dia. Recomenda-se o exercício da noite (exame de consciência), esse bem conhecido. Mas, afora esses poucos pontos de referência, trata-se muito mais de uma livre escolha desses exercícios pelo sujeito, no momento em que os julgar necessários. São apenas fornecidas algumas regras de prudência, ou algumas opiniões sobre a maneira de realizar esses exercícios. Se existe essa liberdade e uma defini  o tão ligeira desses exercícios e de seu encadeamento, não se deve esquecer que tudo isso se passa no quadro não de uma regra de vida, mas de uma *t  khne to   biou* (uma arte de viver). Creio que isso não deve ser esquecido. Fazer da própria vida objeto de uma *t  khne*, portanto, fazer da própria vida uma obra – obra que (como deve ser tudo o que    produzido por uma boa *t  khne*, uma *t  khne* razoável) seja bela e boa – implica necessariamente a liberdade e a escolha daquele que utiliza sua *t  khne* (FOUCAULT, 2001a, p.380).

Portanto, se a prescri  o de regras e técnicas fosse tão intensamente codificada quanto no cristianismo, não seria possível a cria  o de uma arte de existência. Trata-se então, especialmente no período greco-romano, da cria  o de uma “arte de viver”, enquanto no cristianismo um conjunto análogo de técnicas asc  ticas conduz a “regras de vida” que, no

período moderno, dariam ensejo ao que talvez pudéssemos denominar enquanto uma “norma de vida”. Ainda segundo Foucault,

nem obediência à regra, nem nenhuma obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir [uma] obra bela. A obra bela é a que obedece a uma certa *forma*, (um certo estilo, uma certa forma de vida). Essa sem dúvida é a razão pela qual jamais encontramos na ascética dos filósofos aquele mesmo catálogo tão preciso de todos os exercícios a serem realizados, em cada momento da vida, em cada momento do dia, que encontramos entre os cristãos (FOUCAULT, 2001a, p.381).

Esta irreducibilidade entre uma arte de viver e uma regra de vida também permite-nos distinguir, por exemplo, o domínio de si (*enkrateia*) antigo da renúncia a si cristã. Pois no caso antigo, o ter domínio de si mesmo jamais implicará em uma renúncia a si ou ao mundo, mas num constante agonismo de si para consigo mesmo, no interior do qual a relação com um outro, seja ele um filósofo, um amigo ou ambos, será indispensável. Neste sentido, as paixões (*pathos*) que atingem o indivíduo são importantes, não devendo ser suprimidas; pois apenas entrando em combate com as mesmas e arriscando-se à escravidão de si para consigo será possível dominar a si mesmo. Portanto, não encontramos a centralidade da obediência a uma lei, renúncia a si ou separação entre normal e anormal na constituição do sujeito ético antigo.

Estes são alguns elementos que fazem com que a figura do *si* não seja indício de um retorno ao mesmo sujeito desconstruído por Foucault ao longo dos seus estudos arqueológicos e da analítica do poder. Esta figura indica antes a constituição de um sujeito ético a partir de práticas de si e no interior de jogos de verdade. Deste modo, como as práticas de si também são variáveis histórica e geograficamente, podemos dizer que a crítica foucaultiana à figura do sujeito constituinte não é arrefecida, mas sim reforçada com a abertura do eixo ético. Na entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* nosso autor afirma o seguinte quanto ao estatuto do sujeito em seus estudos: “*Ce n'est pas une substance. C'est une forme, et cette forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même*” (FOUCAULT, 2001b, p.1537). Por motivos heurísticos, podemos dizer que nos estudos das práticas de si Foucault trata de subjetividades e não de *um* sujeito.

Acreditamos ser possível avançar ainda mais na definição do estatuto de tal subjetividade definida a partir das práticas de si ao caracterizá-la não enquanto constituída e nem como constituinte (ORTEGA, 1999, p.63), mas no gerúndio reflexivo: constituindo-se. Assim indicamos melhor a dobra sobre si e o inacabamento ou abertura que caracterizam tal subjetividade ética, em detrimento dos atributos de fixidez, unidade e identidade do sujeito

constituente, uma vez que não há finalização no trabalho exercido sobre si<sup>97</sup>. De acordo com Potte-Bonneville,

*(...) ce qu'il nome le soi, c'est le mouvement d'une subjectivité se faisant, c'est l'émergence d'une singularité irréductible tant à une simple particularisation des normes sociaux en cours qu'à l'actualisation de formes universelles et des structures constantes: une insistance, plus qu'une instance* (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p.11).

Resta indagar quais seriam os espaços de liberdade onde, na modernidade, seria possível estabelecer artes de existência que resistam às normas da vida. Quais artes de existência e técnicas de si furtar-se-iam à integração pelo poder pastoral e pelas práticas pedagógicas, médicas e psicológicas modernas, de modo que poderiam fazer parte de uma possível etopoética contemporânea? Como é possível desreconhecer-se ou estranhar as formas de subjetividade produzidas pelos mecanismos individualizantes e totalizantes modernos e assim reconhecer-se de um modo outro?

#### **4.5 Repercussões políticas contemporâneas dos estudos sobre a ética antiga.**

Finalizamos o presente capítulo apontando caminhos que destacam a contemporaneidade política das investigações de Foucault nos anos de 1980. Seu trabalho com os antigos não nos parece nem exemplo de pura erudição, nem a procura, nos gregos, da solução para o enfrentamento das tecnologias de poder totalizadoras e individualizadoras de nossa época. Foucault deixa-o claro em uma entrevista de 1983: “*Je ne cherche pas une solution de rechange; on ne trouve pas la solution d'un problème dans la solution d'un autre problème posé à une autre époque par des gents différents*” (FOUCAULT, 2001b, p.1205). No entanto, se nosso autor repudia qualquer tentativa de retorno contemporânea dos antigos, suas pesquisas derradeiras são capazes de deslocar certas problematizações políticas contemporâneas ao construir novas perspectivas da relação entre passado e presente. Afinal, ao focar seus estudos nos antigos, nosso autor não deixa de lado sua preocupação com a contemporaneidade. Assim, por exemplo, ao encontrar na antiguidade uma figura atualmente pouco considerada da verdade enquanto algo capaz de transformar aquele que passa a ter

---

<sup>97</sup> O inacabamento do cuidado de si restringe-se às filosofias greco-romanas, uma vez que na Grécia clássica o cuidado de si é definido como conhecimento da alma sobre si mesma, o qual deve ser exercido numa época delimitada da existência, isto é, o período imediatamente anterior àquele onde o indivíduo torna-se cidadão (FOUCAULT, 2010a, p.79).

acesso a ela, Foucault delimita a singularidade histórica da maneira como nossa época se relaciona com mesma, ao mesmo tempo em que abre fissuras que permitem possíveis transformações nesta nossa condição.

Na entrevista *Le sujet, le pouvoir*, de 1982, mesmo ano em que ministrou o curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault distingue três tipos de lutas políticas. De um lado as lutas contra a dominação étnica, social e religiosa, de outro as lutas contra a exploração que separa o indivíduo do que ele produz, e de outro as lutas que combatem os mecanismos que ligam o indivíduo a ele mesmo e, desta maneira, asseguram sua submissão aos outros. Estes três tipos de lutas nunca se dão separadamente, embora em determinados momentos históricos um deles se destaque. No feudalismo prevalece o primeiro tipo, no capitalismo do XIX prevalece o segundo, e na contemporaneidade prevaleceria o terceiro tipo<sup>98</sup>, embora os outros dois não tenham de forma alguma desaparecido, mas antes, articularam-se ao último. A respeito desta última modalidade de lutas são destacadas algumas características: em primeiro lugar, são lutas transversais na medida em que não se restringem a apenas um país; em segundo, dirigem-se contra os efeitos de poder de certos saberes (como, por exemplo, o poder que exerce o saber médico sobre o corpo, a vida e a morte das pessoas); em terceiro, como nos movimentos sociais contemporâneos, trata-se de lutas imediatas na medida em que são direcionadas às instâncias de poderes que estão mais próximas de cada caso específico; em quarto, elas colocam em questão o estatuto do indivíduo:

*d'un côté, elles affirment le droit à la différence et soulignent tout ce qui peut rendre les individus véritablement individuels. De l'autre, elles s'attaquent à tout ce qui peut isoler l'individu, le couper des autres, scinder la vie communautaire, contraindre l'individu à se replier sur lui-même et l'attacher à son identité propre* (FOUCAULT, 2001b, pp.1045-1046).

Notamos como agora o eixo ético de reconhecimento de si está presente na avaliação destas lutas, pois no trecho citado Foucault parece se referir a lutas contra determinadas formas de governo que passam pela constituição de identidades nas quais os indivíduos são levados a se reconhecerem. Estas lutas parecem criar novas formas de individuação e de formação de coletividades, irredutíveis àquelas constituídas pelas formas de governo majoritárias. Por isso nosso autor menciona o fato de, por exemplo, lutar-se para que os indivíduos possam ser “verdadeiramente individuais” – basta lembrar, por exemplo, que o

---

<sup>98</sup> Sobre isto, conferir o artigo de Guilherme Castelo Branco “Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault” (BRANCO, 2008).

poder disciplinar é uma forma de individualização, de modo que seu enfrentamento pode abrir outras possíveis formas.

Estas lutas opõem resistências aos efeitos de poder atrelados a determinados saberes, não para com isso desenvolver um saber que seja livre de efeitos de poder, e nem em nome de uma relativização do conhecimento, mas sim para colocar em questão a maneira como os saberes circulam e se articulam às tecnologias de poder – em linhas gerais, poderíamos dizer que se trata aqui de colocar em questão uma determinada política da verdade. Finalmente, as referidas lutas questionam a violência exercida por formas de governo estatais e para-estatais que ignoram as singularidades e as formas de coletividade que lhes resistem, assim como as investigações científicas ou administrativas que determinam nossas identidades. Resumidamente, as lutas políticas contemporâneas se constroem contra um tipo de poder específico:

*Cette forme de pouvoir s'exerce sur la vie quotidienne immédiate, qui classe les individus en catégories, les désigne par leur individualité propre, les attache à leur identité, leur impose une loi de vérité qu'il leur faut reconnaître et que les autres doivent reconnaître en eux. C'est une forme de pouvoir qui transforme les individus en sujets. Il y a deux sens au mot 'sujet': sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans le deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit (FOUCAULT, 2001b, p. 1046).*

Encontramos aqui, novamente, a vinculação do plano ético ao plano político, tornada possível pela noção de governo, pois o sujeito submetido a outro por controle ou dependência pode ser colocado como uma das figuras do *governo dos outros*; enquanto o sujeito atrelado à sua própria identidade pela consciência de si ou conhecimento de si é uma das figuras do *governo de si* (dentre muitas outras possíveis). Deste modo, as lutas contemporâneas questionam determinados mecanismos de poder-saber (como o exame), os quais extraem verdades dos sujeitos ao inserí-los em mecanismos de sujeição, a partir dos quais estas verdades devem ser reconhecidas pelos próprios indivíduos e seus pares como suas verdades intrínsecas. Neste caso se inserem, por exemplo, as lutas que colocam em questão as identidades de gênero ou a patologização de determinados comportamentos.

Ou seja, trata-se de lutas contra a submissão normalizadora de subjetividades, as quais integram as lutas precedentes contra as dominações étnico-sociais e contra a exploração econômica, de modo a englobá-las sem as anular. Estas novas lutas trazem novos objetivos:

*sans doute l'objectif principal aujourd'hui n'est-il pas de découvrir, mais de refuser ce que nous sommes. Il nous faut imaginer et construire ce que nous pourrions être pour nous débarrasser de cette sorte de 'double contrainte' politique que sont l'individualisation et la totalisation simultanées des structures du pouvoir moderne (FOUCAULT, 2001b, p.1051).*

Assim, contrariamente às lutas políticas pautadas pela organização partidária ou pela ótica de inclusão dos sujeitos na esfera estatal, trata-se de lutar não pela realização e conquista de algo que já somos em estado latente e que só ainda não somos de fato porque seríamos reprimidos ou iludidos; assim como não se trata mais (ou não apenas) de lutar por reconhecimento identitário. Trata-se de abandonar as identidades que nos são conferidas e nas quais nos reconhecemos, para que nos diferenciemos de nós mesmos. Desta forma, ao aproximarmos a referida entrevista e a primeira aula de *A Hermenêutica do sujeito*, na qual Foucault trata da vinculação entre verdade-filosofia e espiritualidade, pensamos ser possível indagar acerca das possíveis relações entre política e espiritualidade em nosso tempo. Trata-se de interrogar em que medida a ação política contemporânea poderia passar pelo estabelecimento de outro tipo de relação de nós para conosco e com os outros, abandonando as identidades que nos são conferidas pelas modernas tecnologias de poder individualizadoras e totalizadoras<sup>99</sup>. Tratar-se-ia da política como espaço de possibilidade de experimentos éticos de constituição de subjetividades, ou a política como etopoética e vice-versa. Possibilidade para a qual os trabalhos derradeiros de Foucault apontam, sem contudo carregar com isso qualquer prescrição ou normatividade.

Estas proposições, que em si mesmas parecem um pouco abstratas, ganham toda sua materialidade nas entrevistas que Foucault concedeu nos anos 1980, especialmente aquelas para revistas dedicadas ao movimento gay. Como apontado no final do capítulo anterior, encontramos em Foucault uma profunda desconfiança com relação a lutas que se restringem a reivindicações de direitos vinculados ao reconhecimento identitário gay. Este é o caso, por exemplo, de uma entrevista realizada em outubro de 1981, em que nosso autor menciona que se tais reivindicações são importantes para combater determinadas situações discriminatórias, ao restringir a luta política à garantia de direitos relacionados a uma identidade, este modelo de luta empobrece e enrigece a política, chegando a reproduzir modelos de virilidade heterossexual nas relações homossexuais. Quando o entrevistador menciona o caso das leis

<sup>99</sup> Neste sentido estamos de acordo com Silvio Gallo quando este afirma que, na atualização do cuidado de si, “(...) o ocupar-se consigo mesmo, o cuidado em construir uma vida bela e justa, faz-se na contraposição a um sistema de dominação, faz-se na construção de fissuras a este grande modelo de relações, produzindo linhas de fuga e uma espécie de resistência ativa, que produz, que cria e transforma nas próprias brechas o modelo instituído. É por isso que, num modelo político centrado nas idéias de segurança e de produção de seguridade, as práticas de liberdade são uma opção pelo risco, pelo instável, pelo heterogêneo” (GALLO, 2011, p.389).

holandesas que permitem a transferência de bens entre parceiros do mesmo sexo, nosso autor diz tratar-se de um exemplo interessante, mas que seria apenas um primeiro passo:

*parce que si l'on demande aux gens de reproduire le lien du mariage pour que leur relation personnelle soit reconnue, le progrès réalisé est très léger. Nous vivons dans un monde relationnel que les institutions ont considérablement appauvri. La société et les institutions qui en constituent l'ossature ont limité la possibilité de relations, parce qu'un monde relationnel riche serait extrêmement compliqué à gérer. Nous devons nous battre contre cet appauvrissement du tissu relationnel. Nous devons obtenir que soient reconnues des relations de coexistence provisoire, d'adoption... (FOUCAULT, 2001b, pp.1128-1129).*

Foucault diz se interessar pelas modalidades de relação e de existência que a “cultura gay” em seu sentido mais amplo é capaz de propiciar, as quais seriam irredutíveis às formas culturais majoritárias. Neste momento nosso autor parece sugerir um movimento que seria o inverso do reconhecimento da união de pessoas do mesmo sexo no interior de uma família, pois na verdade o efeito mais importante seria aquele que o movimento gay poderia exercer sobre pessoas que não participam de tal movimento: “*Si c'est possible, alors la culture gay ne sera pas simplement un choix d'homosexuels pour homosexuels. Cela va créer des relations qui sont, jusqu'à un certain point, transposables aux hétérosexuels*” (FOUCAULT, 2001b, p.1130). O que encontramos nesta asserção é a possibilidade de criação de novas formas de vida, fora dos padrões majoritários institucionalmente reconhecidos até agora, as quais poderiam alterar as regras ou normas de vida majoritárias.

Em outra entrevista, concedida em junho de 1982 à revista canadense *The Advocate*, Foucault diz que o movimento homossexual tem mais necessidade de uma arte de viver que de um conhecimento científico sobre a sexualidade, afirmação que confirma sua crítica sobre os esforços de delimitação de uma identidade gay: “*Nous n'avons pas à découvrir que nous sommes homosexuels (...). Nous devons plutôt créer un mode de vie gay. Un devenir [grifo do autor] gay*” (FOUCAULT, 2001b, p.1555). Da mesma maneira, quando o entrevistador menciona se esta crítica estender-se-ia até mesmo a certas identidades marginais criadas a partir de práticas sado-masoquistas, nosso autor responde:

*Eh bien, si l'identité n'est qu'un jeu, si elle n'est qu'un procédé pour favoriser des rapports, des rapports sociaux et des rapports de plaisir sexuel qui créeront de nouvelles amitiés, alors elle est utile. Mais si l'identité devient le problème majeur de l'existence sexuelle, si les gens pensent qu'ils doivent 'dévoiler' leur 'identité propre' et que cette identité doit devenir la loi, le principe, le code de leur existence; si la question qu'ils posent perpétuellement est: 'Cette chose est-elle conforme à mon identité', alors je pense qu'ils feront retour à une sorte d'éthique très proche de la virilité hétérosexuelle traditionnelle. Si nous devons nous situer par rapport à la question de l'identité, ce doit être en tant que nous sommes des êtres uniques. Mais*

*les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas de rapports d'identité; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d'innovation. C'est fastidieux d'être toujours le même* (FOUCAULT, 2001b, p.1558).

Reencontramos então a questão da espiritualidade na política. Foucault trata de apontar para a necessária vinculação entre política e transformação ética, isto é, transformação no modo de reconhecer-se e, portanto, na relação para consigo e com os outros. De modo que, talvez, a partir de seus estudos derradeiros, toda política vincula-se a uma diferenciação ética. Por um lado, a descoberta de uma identidade gay vincula os indivíduos a determinadas formas identitárias, as quais normalmente requerem conhecimentos vinculados ao dispositivo da sexualidade, além de se delimitarem das formas heterossexuais de relacionamento; por outro, a insistência foucaultiana no “devir gay” ou na necessidade de se criar um “modo de vida” carrega consigo esta vinculação entre política e transformação ética, a qual seria capaz de afetar também as formas de vida hegemônicas.

Talvez este seja um dos motivos pelos quais Foucault posteriormente admite a possibilidade de atualização contemporânea da figura do cuidado de si, contanto que não se trate de qualquer retorno à sua figura antiga, mas da criação de algo novo:

*Rien ne m'est plus étranger que l'idée que la philosophie s'est dévoyée à un moment donné et qu'elle a oubliée quelque chose, et qu'il existe quelque part dans son histoire un principe, un fondement qu'il faudrait redécouvrir (...). Ce qui ne veut pas dire pourtant que le contact avec tel ou tel philosophe ne puisse pas produire quelque chose, mais il faudrait alors bien souligner que cette chose est du nouveau* (FOUCAULT, 2001b, p.1542).

Mas em que medida esta atualização do cuidado de si, até certo ponto já esboçada nas próprias entrevistas dos anos 1980, não carregaria consigo também uma relação específica com a figura da verdade? Em certa medida, a própria verdade do discurso foucaultiano não visaria uma diferenciação ético-política contemporânea? Em uma entrevista a Stephen Reggins nosso autor parece fornecer elementos que parecem sugerir uma resposta positiva a este gênero de questionamento:

*Je sais que le savoir a le pouvoir de nous transformer, que la vérité n'est pas seulement une manière de déchiffrer le monde (peut-être même ce que nous appelons vérité ne déchiffre rien), mais que, si je connais la vérité, alors, je serai transformé. Et peut-être sauvé. Ou alors je mourrai, mais je crois, de toute façon, que c'est la même chose pour moi* (FOUCAULT, 2001b, p.1354).



No final desta dissertação, abrem-se então novos questionamentos. Por um lado, faz-se necessária uma observação quanto ao modo como Foucault trata a possibilidade de resistência à sujeição de subjetividades na entrevista *Le sujet, le pouvoir* e o modo como compreende a vinculação entre verdade e espiritualidade em seus estudos sobre a ética antiga. Na referida entrevista, ao mencionar a necessidade de *recusar* o que somos, não estaria Foucault designando um movimento de desconstituição ou ainda de dessubjetivação? Por outro lado, se no enfrentamento político contemporâneo é preciso *construir* aquilo que poderíamos ser, nosso autor não estaria sugerindo um movimento de subjetivação no sentido ético do termo? Em *A hermenêutica do sujeito* nosso autor destaca que os discursos verdadeiros tinham a importância de constituir o modo de ser daquele que se tornava capaz de acessá-los, ou seja, a verdade era subjetivada, incorporada ao *êthos* do sujeito<sup>100</sup>. Logo, no curso com o qual trabalhamos o foco é a subjetivação, enquanto na entrevista acrescenta-se ainda, algo como uma dessubjetivação.

Não é preciso afastar-se demasiadamente do texto foucaultiano para propor esta questão, pois ela já pode ser formulada a partir da própria descrição do sentido do cuidado de si como movimento de permanente inquietude ao longo da existência, e da definição da espiritualidade filosófica como modo de inflexão da verdade na transformação do *êthos* do sujeito a partir do cuidado de si. Se a figura da verdade na antigüidade era indissociável da espiritualidade, cujo elemento central é o cuidado de si, para que o “si mesmo” (*heautoû*) seja alcançado não seria preciso deixar de ser o que se é? Para se definir uma relação adequada consigo e com os outros (ainda no contexto antigo), não seria preciso, de algum modo, descuidar da relação inadequada que se têm para com estes e para consigo? Afinal, se a dimensão etopoética da espiritualidade propõe que o indivíduo deve tornar-se outro que não ele mesmo para ter acesso à verdade, não estaria implicada aí a necessidade de uma dessubjetivação?

Esta indagação seria razoável mesmo se nos mantivéssemos atrelados apenas ao curso *A Hermenêutica do sujeito*. No entanto, ela pode ser inegavelmente enriquecida caso ainda consideremos suas obras publicadas, assim como entrevistas e artigos dos *Dits et Écrits*. Em primeiro lugar, há um forte indício de que Foucault atualiza a figura da espiritualidade e do cuidado de si quando se refere a seu próprio trabalho filosófico no prefácio de *O uso dos prazeres*. Neste texto, ao justificar o deslocamento dos planos iniciais de *História da Sexualidade* para a abertura do eixo ético, talvez a curiosidade que ele menciona como sua

<sup>100</sup> Trata-se de um assunto do curso todo, mas as aulas de 6 de janeiro, 17 e 24 de fevereiro e 17 de março de 1982 merecem destaque.

motivação remeta a uma forma de trabalho filosófico atrelado à exigência de uma transformação ética de si mesmo. Trata-se, pois, de um tipo específico de curiosidade:

não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite *separar-se de si mesmo* [nosso grifo]. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição de conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho [*égarement* no original DVG] daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir (FOUCAULT, 2010b, p.15).

Mas se a forma de trabalho filosófico e de saber na qual Foucault se engaja deve permitir que o autor separe-se de si mesmo, não estaríamos diante de uma forma de dessubjetivação? Na sequência dessa passagem, o filósofo francês defende uma concepção de filosofia como trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo, o qual deve abrir a possibilidade de se pensar de um modo outro, ao invés de legitimar o modo atual. Para isso a forma do ensaio é privilegiada:

O ensaio – que é necessário entender como experiência [*épreuve* no original DVG] modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento (FOUCAULT, 2010c, pp.15-16).

Cabe indagar se esta provação modificadora de si no jogo da verdade também não poderia ser concebida nos termos de uma subjetivação que designa o ato de reconhecer-se de um modo outro. Subjetivação e dessubjetivação fariam parte do mesmo movimento, o de tornar-se outro?

Ao que parece, este tipo de postura e questionamento filosóficos não se restringe apenas ao momento em que Foucault dedicou-se ao estudo da ética dos antigos, embora apenas então ele ganhe real destaque. Na resposta a uma objeção formulada por um interlocutor imaginário em *A arqueologia do saber*, Foucault afirma o seguinte:

- Como?! Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu me teria obstinado tanto nisso, cabeça baixa, se não preparasse – com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, enterrá-lo longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever (FOUCAULT, 2005, p.20).

Além do próprio Foucault, Georges Bataille e Maurice Blanchot também foram escritores que escreveram para não serem mais os mesmos<sup>101</sup>. Não casualmente, nosso autor afirma em uma entrevista realizada em 1978 que estes autores, juntamente com Nietzsche e Pierre Klossowski, foram aqueles que lhe motivaram a escrever não para comunicar conteúdos de conhecimento e construir sistemas, mas para efetuar uma experiência capaz de transformar tanto a ele próprio quanto aos seus leitores:

*Je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé (...). Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant (FOUCAULT, 2001b, p.861).*

Se a experiência fenomenológica visa captar as significações de um objeto qualquer do vivido cotidiano a partir de um olhar reflexivo, para então descobrir como o sujeito em suas funções transcendentais é o fundador da experiência e de suas significações, para os autores mencionados por Foucault “*l'expérience c'est essayer de parvenir à un certain point de la vie qui soit le plus près possible de l'invivable. Ce qui est requis est le maximum d'intensité et, en même temps, d'impossibilité*”, de modo que a experiência acaba por “*(...) arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de **dé-subjectivation*** [nosso grifo]” (FOUCAULT, 2001b, p.862). Certamente, o sujeito ao qual Foucault se refere nesta entrevista é a figura do sujeito doador de sentido e não o sujeito-forma, passível de transformação. Em 1978, Foucault ainda não havia desenvolvido as matrizes teóricas que orientarão sua concepção do campo ético e a problemática da etopoética, mas já então faz-se evidente a importância de autores como Bataille e Blanchot para a definição daquilo que ele então denomina como um “livro-experiência”<sup>102</sup> em contraposição a um “livro-demonstração”.

O livro-experiência não deixa de vincular-se à verdade, em parte num sentido fraco, mais próximo do epistemológico, e em parte em um sentido forte, que parece avizinhar-se da espiritualidade ou etopoética, pois, de acordo com o filósofo francês:

<sup>101</sup> Bataille, por exemplo, vincula a escrita à “*mise à mort de l'auteur par son oeuvre*” (BATAILLE, 2009a, p.174).

<sup>102</sup> Sobre a noção de livro-experiência e os vínculos entre Foucault e Bataille é preciso mencionar o trabalho de Osvaldo Fontes Filho (FONTES FILHO, 2007).

*Le livre fait usage de documents vrais, mais de façon qu'à travers eux il soit possible d'effectuer non seulement une constatation de vérité, mais aussi une expérience qui autorise une altération, une transformation du rapport que nous avons à nous-mêmes et au monde où, jusque-là, nous nous reconnaissons sans problèmes (en un mot, avec notre savoir) (FOUCAULT, 2001b, pp.864-865).*

Deste modo, os trabalhos de Foucault não apresentam exatamente o mesmo estatuto de romances, pois faz-se necessário um trabalho documental que fornece as bases materiais para a análise de práticas. No entanto, esta dimensão é secundária com relação à transformação ético-política que a obra deve instaurar; o que, nos termos de suas últimas pesquisas, pode ser entendido como a prioridade da verdade espiritual com relação ao conhecimento de objetos.

Desta maneira, é possível dizer que o trabalho filosófico de Foucault apresenta um caráter ficcional no sentido mais radical do termo. Não aquele em que a ficção é oposta a uma realidade da qual deriva ou da qual deveria ser uma representação, mas na medida em que a noção de ficção também remete àquela de poética, de fabricação ou criação: “*une expérience est toujours une fiction; c'est quelque chose qu'on se fabrique à soi-même, qui n'existe pas avant et qui se trouvera exister après*” (FOUCAULT, 2001b, p.864). Assim, a constatação de certos aspectos históricos que constituem nosso presente é inseparável do modo como nós mesmos nos desvinculamos deste presente, e, deste modo, também é inseparável do modo como nos desvinculamos de nós mesmos ao construir novas formas de nos relacionarmos com os outros e conosco. Esta fórmula, que talvez possa parecer abstrata a um primeiro olhar, adquire enorme simplicidade e seriedade nas palavras de Foucault:

*L'expérience par laquelle nous arrivons à saisir de façon intelligible certains mécanismes (par exemple, l'emprisonnement, la pénalisation, etc.) et la manière dont nous parvenons à nous en détacher en les percevant autrement ne doivent faire qu'une seule et même chose. C'est vraiment le coeur de ce que je fais (FOUCAULT, 2001b, p.865).*

Gostaríamos de indagar se não haveria uma articulação entre a problemática da transformação ético-política sugerida pelas noções de experiência, espiritualidade e etopoética, e o projeto de uma ontologia crítica do presente apresentado em “*Qu'est-ce que les Lumières?*”. Pois este texto, além de ser quase exclusivamente focado no período moderno, também pode ser considerado como seu testamento filosófico. Neste artigo nosso autor indica tanto sua dívida quanto sua dissidência com Kant. O filósofo de Königsberg foi, na modernidade, aquele que primeiro vinculou uma questão lançada no presente (no caso, pelo jornal *Berlinische Monatsschrift*) à sua própria interrogação filosófica sobre a história e sobre o momento no qual ele escrevia (FOUCAULT, 2001b, p.1387). Trata-se do texto

“*Beantwortung der Frage: Was ist der Aufklärung?*”, em que a Ilustração é definida como saída do estado de menoridade do qual os próprios homens são responsáveis devido à sua falta de coragem e de decisão, déficit ético que os leva a aceitar a autoridade dos outros quando deveriam fazer livre uso público de suas faculdades. Segundo Foucault, Kant procuraria garantir o desenvolvimento da Ilustração através de seu projeto Crítico, de modo que as três Críticas forneceriam os limites intransponíveis que garantiriam o correto desenvolvimento da Ilustração enquanto movimento histórico.

Neste ponto, contudo, Foucault se distancia de Kant. Apropriando-se de Baudelaire, o filósofo francês propõe que concebamos a modernidade não como um período histórico determinado, mas enquanto uma atitude ou *êthos*. Este é então definido como um modo de pensar e agir, resultado da escolha voluntária de alguns, próximo ao sentido antigo do termo. Mas seu mais nítido afastamento em relação a Kant estaria na caracterização da atitude de modernidade enquanto uma *atitude limite*:

*Mais si la question kantienne était de savoir quelles limites la connaissance doit renoncer à franchir, il me semble que la question critique, aujourd'hui, doit être retournée en question positive: dans ce qui nous est donné comme universel, nécessaire, obligatoire, quelle est la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires. Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible (FOUCAULT, 2001b, p.1393).*

Ou seja, se a crítica transcendental kantiana visava estabelecer limites intransponíveis e garantidores da legitimidade do uso das faculdades, a crítica foucaultiana, definida como “ontologia crítica de nós mesmos”, coloca-se no plano imanente, localizando os limites históricos daquilo que o presente considera como universal, de modo a apontar, ainda no presente, o ultrapassamento possível de tais limites. Por isso Foucault concebe sua ontologia crítica como arqueológica no método e genealógica em sua finalidade. Arqueológica porque não visa destacar estruturas universais do conhecimento ou da ação moral, mas tratar os discursos que articulam nosso modo de pensar e agir enquanto acontecimentos históricos; e genealógica porque, ao centrar-se sobre nosso ser histórico, não visa mostrar o que seria impossível de nos tornarmos, mas “*elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons*” (FOUCAULT, 2001b, p.1393). Ao que parece, a interrogação dos limites históricos do presente e seu ultrapassamento carrega consigo a questão do vínculo entre transformação

ética e política, o que nos remete à subjetivação (ou etopoética) e à dessubjetivação<sup>103</sup>. Pois a possibilidade de não mais ser o que se é ou pensar como se pensa parece retomar a noção de experiência e de dessubjetivação, tal como estas foram mencionadas especialmente a partir de 1978.

Pensamos que Foucault engaja seu trabalho na via teórica que ele definiu como atitude de modernidade, pois reencontramos aqui a questão da relação entre a compreensão do real e sua transfiguração; portanto, o problema do caráter ficcional ou (eto)poético de suas pesquisas. A atitude de modernidade estabelece um complexo jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade, pois na medida em que capta este real, também o transfigura:

*Pour l'attitude de modernité, la haute valeur du présent est indissociable de l'acharnement à l'imaginer autrement qu'il n'est et à le transformer non pas en le détruisant, mais en le captant dans ce qu'il est. La modernité baudelairienne est un exercice où l'extrême attention au réel est confrontée à la pratique d'une liberté qui tout à la fois respecte ce réel et le viole (FOUCAULT, 2001b, p.1389).*

Ao que parece, todos estes textos indicam que Foucault atualiza contemporaneamente o cuidado de si ao apropriar-se de sua função etopoética ou espiritual. Neste sentido podemos dizer que, ao tratar das lutas políticas contemporâneas, “quando Foucault enfatiza que é preciso desprender-se do eu, é desse eu mimético que subjetivamos de maneira sujeitada a que ele se refere. Paradoxalmente, o cuidado de si como princípio de inquietude, acarreta um descuidar-se do eu normalizado” (CANDIOTTO, 2010, p.163). Mas este descuidar-se poderia ser remetido a um movimento de dessubjetivação? Ou ainda, poderíamos dizer que a importância de autores como Bataille e Blanchot confeririam uma faceta de transformação ética à filosofia de Foucault desde antes de sua genealogia da ética? Podemos separar subjetivação e dessubjetivação, ou ambas fazem parte de um mesmo movimento de transformação? Certamente, responder a tais questões abertas ao final desta dissertação requer o desenvolvimento de novas pesquisas, trabalho apenas iniciado neste momento.

---

<sup>103</sup> Enquanto escrevemos esta dissertação, Peter Pál Pelbart acaba de publicar um artigo onde sugere o mesmo problema da relação entre subjetivação e dessubjetivação em Foucault, mas cruzando-o com trabalhos de Agamben, Deleuze, Guatarri, Viveiros de Castro e Simondon (PELBART, 2012).

## Bibliografia

ARTIÈRES, Philippe [et al]. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

BATAILLE, Georges. **Oeuvres complètes**. Vol: V. Paris: Gallimard, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres complètes**. Vol: VI. Paris: Gallimard, 2009b.

BRANCO, G.C. *La présence de Descartes et Kant dans l'oeuvre de Foucault*. IN: **Rue Descartes**. V.75, 2012, pp. 72-80 acessado em 11/12/2012 < <http://www.ruedescartes.org/articles/2012-3-la-presence-de-descartes-et-de-kant-dans-l-uvre-de-foucault/1/> >.

\_\_\_\_\_. Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estauto da liberdade em Michel Foucault. IN: **Cartografias de Foucault**. ALBUQUERQUE JÚNIOR, D.M.; VIEGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. (Orgs.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, pp. 137-147.

CANDIOTTO, César. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. IN: **Filosofia Unisinos**, v.11 n°1, jan/abr 2010a, pp.33-43.

\_\_\_\_\_. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte; Curitiba: Autêntica; Champagnat, 2010b.

\_\_\_\_\_. Ética e Política em Michel Foucault. IN: **Trans/Form/Ação**. V.22, n.2, Marília, 2010c, pp.157-175.

CHEVALIER, Philippe. **Michel Foucault et le christianisme**. Lyon: ENS, 2011.

DE LA HIGUERA, Javier. *Estúdio Preliminar*. IN: FOUCAULT, Michel. **Sobre la Ilustración**. DE LA HIGUERA, Javier (trad.). Madri: Tecnos, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. PELBART, Peter Pál (trad.). São Paulo: 34, 2009.

\_\_\_\_\_. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche e a Filosofia**. Porto: Rés, s/d.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

DMITRUK, Erika Juliana. O que é o abolicionismo penal? IN: **Revista Jurídica da Unifil**. Ano 3, Vol III, Londrina: 2006, pp.59-65.

DREYFUS, H.L.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, André. **Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EPICURO. *Letters principal doctrines and vatican sayings*. New York: McMillan, 1964.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos**: biopolítica y filosofía. Buenos Aires: Amarrortu, 2006.

FONTES FILHO, Osvaldo. A escrita do sujeito no *livro-experiência* de Foucault. IN: **Revista Aulas**. N.3, dezembro 2006/março 2007, pp.1-22.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros II. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

\_\_\_\_\_. **A Hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. Tome I. Paris: Gallimard, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits*. Tome II. Paris: Gallimard, 2001b.

\_\_\_\_\_. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Leçons sur la Volonté de Savoir*. Paris: Seuil/Gallimard, 2011b.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 2006b.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2010b.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade**: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 2010c.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade**: O cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 2010d.

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010e.

GALLO, Sílvio. Do cuidado de si como resistência à biopolítica. IN: **Foucault: filosofia e política**. BRANCO, G.C.; VEIGA-NETO, Alferdo. (orgs.). Belo Horizonte: Atênica Editora, 2011, pp.371-391.

GROS, Frédéric. Situação do Curso. IN: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.

HAAR, Michel. Vida e Totalidade Natural. IN: **Cadernos Nietzsche** nº5. São Paulo: EDUSP, 1998, pp.13-37.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.



\_\_\_\_\_. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAN, Béatrice. ***Foucault's critical project: between the transcendental and the historical.*** Stanford: Stanford University Press: 2002.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento?”. IN: **Textos Seletos**. Ed. Bilingüe, Rio de Janeiro: Petrópolis, 1974.

KOTHE, Flávio R. Nota do Tradutor. IN: NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Finais**. Kothe, Flávio R. (trad.). Brasília: UNB, 2007, pp.7-27.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

\_\_\_\_\_. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche**. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. GC: **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. VP: **A Vontade de Poder**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

\_\_\_\_\_. ABM: **Além do Bem e do Mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos Finais**. Kothe, Flávio R. (trad.). Brasília: UNB, 2007.

\_\_\_\_\_. NT: **O Nascimento da Tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Mentira no Sentido Extramoral**. Tradução, apresentação e notas Noéli Correia de Melo Sobrinho. In: **Comum** (V. 6 - nº 17). Rio de Janeiro: FACHA, jul./dez. 2001.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PASSETTI, Edson. Sociedade de controle e abolição da punição. IN: **São Paulo Perspectiva**. Vol. 13, Nº3, São Paulo: Perspectiva, 1999, pp.56-66. Acessado em 07/08/2012 < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid=S0102-883919990003000008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0102-883919990003000008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>.

PELBART, Peter Pál. *Qu'est-ce qui parle à travers nous?* IN: **Rue Descartes** Nº76, Vol 4, 2012, pp.7-19 Acessado em 22/12/2012 < <http://www.ruedescartes.org/articles/2012-4-qu'est-ce-qui-parle-a-travers-nous/1/> >

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: PUF, 2004.

PRADO FILHO, Kleber. **Michel Foucault**: uma história da governamentalidade. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.

RUSSO, Jane; VENÂNCIO, Ana Tereza A. Classificando as pessoas e as suas perturbações: a “revolução terminológica” do DSM III. IN: **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. Vol IX, Nº3, São Paulo: Escuta, 2006, pp.460-483.

SARTRE, Jean-Paul. Questão de método. IN: **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SENNELART, Michel. Situação do Curso. IN: FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. A crítica da razão governamental em Foucault. IN: **Tempo Social: Revista de sociologia da USP**. Vol 7, Nº1-2, São Paulo: Edusp, 1995, pp.1-14.

VIEGA-NETO, Alfredo. Coisas do governo... IN: **Imagens de Foucault: ressonâncias nietzschianas**. Rago, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VIGA-NETO, Alfredo (orgs.). Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

VEYNE, Paul. **Foucault**: seu pensamento, sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.